Martha C. Nussbaum

La monarquía del miedo

Una mirada filosófica
a la crisis política actual

PAIDÓS Estado y Sociedad

Martha C. Nussbaum
La monarquía del miedo
Una mirada filosófica
a la crisis política actual
PAIDÓS Estado y Sociedad

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Dedicatoria
Prefacio
1. Introducción
2. El miedo, temprano y preponderante
3. La ira, hija del miedo
4. El asco motivado por el miedo: la política de la exclusión
5. El imperio de la envidia
6. Un cóctel tóxico: sexismo y misoginia
7. Esperanza, amor, visión imaginativa
Agradecimientos
Notas
Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora **Descubre** **Comparte**

Sinopsis

La globalización ha producido sensaciones de impotencia en millones de personas en Occidente. Ese sentimiento de indefensión genera resentimiento y un afán por buscar culpables. Se culpa a los inmigrantes. Se culpa a los musulmanes. Se culpa a otras razas. Se culpa a la élite cultural.

Basándose en una combinación de ejemplos históricos y contemporáneos, Nussbaum desenreda en *La monarquía del miedo* toda esta maraña de sentimientos y nos proporciona así una hoja de ruta para que sepamos hacia dónde dirigir nuestros pasos a partir de aquí.

LA MONARQUÍA DEL MIEDO

Una mirada filosófica a la crisis política actual

Martha C. Nussbaum

Traducción de Albino Santos

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

A Saul Levmore

PREFACIO

La noche de las elecciones presidenciales estadounidenses de 2016 lucía el sol en Kyoto, donde yo acababa de llegar para una ceremonia de entrega de premios tras la festiva despedida que me habían dispensado mis colegas antes de salir de Estados Unidos. Me sentía bastante inquieta por la agria división del electorado, pero estaba bastante segura de que las invocaciones al miedo y a la ira serían desoídas, aunque quedaría luego un enorme (y muy difícil) trabajo por delante para volver a unir a los estadounidenses. Mis anfitriones japoneses vinieron a visitarme a mi hotel para explicarme el programa de los diversos actos de la ceremonia. En el trasfondo de aquellas conversaciones —y en un primer plano de mis pensamientos— se iba oyendo el cada vez más continuo goteo de noticias sobre las elecciones, que fueron produciendo en mí una alarma creciente que, finalmente, mudó en pesar y en un temor más profundo, tanto por el país en sí como por su gente y sus instituciones. Yo era consciente de que mi miedo no era proporcionado ni imparcial, y que, por lo tanto, yo misma era parte del problema que tanto me preocupaba.

Estaba en Kyoto para recibir un premio instituido por un científico, empresario y filántropo japonés, el doctor Kazuo Inamori (que también es sacerdote budista zen), con el fin de reconocer la labor de «quienes hayan contribuido significativamente a la mejora científica, cultural y espiritual de la humanidad». Aunque me encantó que Inamori hubiera incluido la filosofía entre las disciplinas capaces de realizar una contribución de primer nivel, para mí aquel galardón suponía más un reto que un premio en sí, y no podía dejar de preguntarme cómo, en un momento tan tenso de la historia

estadounidense, iba a poder estar yo a la altura de los laureles de semejante gloria.

Los resultados de las elecciones ya eran públicos y definitivos a la hora en que me disponía a mantener mi primer encuentro oficial con los otros dos laureados (científicos ambos) en la sede de la Fundación Inamori, así que opté por ponerme un vestido muy alegre, peinarme especialmente para la ocasión y esforzarme por expresar al máximo la felicidad y la gratitud que sentía por recibir aquel galardón. La primera cena oficial fue el típico acto formal rutinario. Todas aquellas educadas conversaciones con extraños desnaturalizadas por el filtro de los intérpretes no eran precisamente las distracciones que más podían abstraerme en aquellos momentos. Lo que yo quería era abrazar a mis amigos, pero estaban muy lejos. El correo electrónico es genial, pero no se puede comparar con un abrazo cuando lo que necesitamos es sentirnos reconfortados y consolados.

Aquella noche, la suma de las preocupaciones políticas del momento y el *jet lag* hicieron que solo conciliara el sueño de forma un tanto intermitente y que, entretanto, empezara a pensar. En torno a la medianoche, llegué a la conclusión de que mis trabajos previos sobre las emociones no habían profundizado lo suficiente en la materia. Mientras examinaba mi propia sensación de temor en aquel momento, fui dándome cuenta de que el miedo era el problema: el miedo nebuloso y multiforme que impregna la sociedad estadounidense. Se me ocurrieron algunas ideas, provisionales pero prometedoras, acerca de cómo el miedo enlaza con otras emociones problemáticas como la ira, el asco y la envidia, y las intoxica. Casi nunca trabajo a tan altas horas de la noche. Duermo bien y, normalmente, las mejores ideas se me van ocurriendo poco a poco, mientras estoy sentada delante del ordenador. Pero el *jet lag* combinado con una crisis nacional le alteran las pautas de conducta a cualquiera. Además, en aquel momento, tuve la gozosa sensación de haber descubierto algo importante. Sentí que, de aquel trastorno horario, podría haber nacido la oportunidad de

comprender mejor una realidad y, por qué no, también de ayudar a otras personas a tener buenas ideas si lograba plasmar bien esos conceptos y reflexiones. Volví a dormirme envuelta en una relajante sensación de esperanza.

Al día siguiente, tras un purificador ejercicio matutino, me sumergí en la celebración de la ceremonia. Me puse el vestido de noche y sonreí lo mejor que supe para el retrato fotográfico oficial. Sobre el escenario, el acto fue estéticamente hermoso y, por ello mismo, entretenido, y escuchar las biografías de mis compañeros de galardón y sus breves discursos de aceptación del premio fue fascinante para mí, pues ambos trabajan en campos (los vehículos autónomos y la investigación básica sobre el cáncer) de los que sé muy poco. Sus logros me llenaron de admiración. Cuando me llegó el turno de pronunciar mi propio discurso, breve, pude expresar algunas de las cosas que realmente me importan y pude dar las gracias a algunas de las personas que me habían ayudado a lo largo de mi carrera. Y pude agradecer también algo igual de importante (si no más) como es el cariño de mi familia y de mis amigos íntimos. (Todo lo tuve que llevar escrito de antemano, para facilitar la labor del traductor, por lo que no me fue posible introducir ninguna modificación de última hora, pero la sola posibilidad de expresar ese sentimiento de cariño y amor fue ya un extraordinario consuelo para mí.)

El banquete en honor de los galardonados de Kyoto concluyó muy puntual y muy temprano, por lo que a las ocho y media de la noche ya estaba de vuelta en mi habitación. Me senté al escritorio y me puse a escribir. Para entonces, las ideas que había tenido la noche anterior habían ido tomando forma y, a medida que las fui redactando, se fueron desarrollando y haciendo más convincentes (¡por lo menos para mí!). Al final de dos noches de trabajo, tenía preparada ya una larga entrada de blog que un amigo mío periodista publicó en Australia y que, paralelamente, cobró también forma de propuesta para un libro.

Pero ¿quién soy yo, tal vez se pregunten ustedes, y cómo llegué a interesarme tanto por las emociones que subyacen a la unidad y a la división políticas? Yo soy, por supuesto, una académica que lleva una vida muy privilegiada entre universidades y estudiantes maravillosos, y gozo de todo el apoyo que pudiera imaginar para realizar mi trabajo. Incluso en un momento como el actual, de grave peligro para la pervivencia de las humanidades y las artes, trabajo en una universidad que todavía auspicia esas disciplinas. Aun siendo una filósofa sin titulación en leyes, tengo el inmenso placer de trabajar parte de mi tiempo en una facultad de Derecho, donde puedo aprender a diario muchas cosas sobre los problemas políticos y legales de este país, al tiempo que imparto clases sobre la justicia y las ideas políticas. Es un muy buen punto de observación, creo yo, pero entiendo que pueda parecer demasiado distante o desconectado de la realidad de la mayoría de los estadounidenses como para que estos me crean partícipe de sus inquietudes y preocupaciones así, sin más.

De hecho, también mi infancia fue privilegiada, aunque en un sentido mucho más complejo. Mi familia, residente en la elitista Main Line de Filadelfia, era de clase media alta, bastante acomodada. De ella recibí cariño, una alimentación y un cuidado médico de primera, y una educación selecta en un excelente colegio privado para jovencitas en el que, en aquella época, aislado como estaba un centro así de la presión sexista entre compañeros y compañeras de clase de los colegios e institutos mixtos, se me proporcionaron muy buenos incentivos para alcanzar la excelencia; en los colegios públicos mixtos de entonces, por ejemplo, las niñas tenían un acceso mucho más desigual a tales incentivos. (Mi madre solía decirme: «No hables tanto o no les gustarás a los chicos», un consejo que funcionaba en aquella época, pero que era algo de lo que yo no tenía que preocuparme en mi colegio.) Siempre me ha entusiasmado leer, escribir y construir argumentos. Además, mi padre estaba encantado con mis aspiraciones y las alentaba. Hombre de familia de clase trabajadora originario de Macon

(Georgia), había sabido labrarse con su capacidad y su esfuerzo una carrera profesional de prestigio hasta convertirse en socio de un bufete de abogados de Filadelfia, y estaba convencido de que ese «sueño americano» estaba al alcance de todos los que se lo propusieran de verdad. Pero cuanto más proclamaba ese credo suyo, más semillas de duda sembraba en mí. Él decía una y otra vez que los afroamericanos no triunfaban en Estados Unidos porque no se esforzaban lo suficiente; sin embargo, observando su propio racismo visceral —obligaba al personal del servicio a usar baños separados de los nuestros e incluso llegó a amenazar con desheredarme si aparecía en público en un grupo (una compañía teatral formada por muchas personas) uno de cuyos miembros era afroamericano—, yo me di cuenta de que su credo no ofrecía una explicación satisfactoria a la situación de los afroamericanos (oprimidos e insultados por el estigma y por la separación decretada por el régimen segregacionista sureño). Y la repulsión que mi padre sentía hacia las minorías se hacía extensiva también a muchos grupos que sí habían logrado triunfar claramente (pese a los obstáculos sociales) a base de esfuerzo, en especial, a los afroamericanos y judíos de clase media.

Él tenía claro que las mujeres podían destacar profesionalmente. Mi éxito lo complacía muchísimo, y siempre alentó en mí una actitud independiente e, incluso, desafiante, pero también en ese terreno detecté serias incoherencias, pues él se casó con una mujer que trabajaba de diseñadora de interiores y dio por sentado desde el primer momento que ella tendría que abandonar su ocupación a partir de entonces, algo que causó no poca infelicidad y soledad a mi madre durante gran parte de su vida. Sus actitudes, pues, eran muy contradictorias. Cuando yo tenía dieciséis años, me dio a elegir entre celebrar una tradicional fiesta para mi presentación en sociedad o una estancia en el extranjero con el programa Experiment in International Living, y le hizo muy feliz que me decantara por la segunda opción, pero él jamás se habría casado con una mujer que no hubiera escogido la primera. Opinaba que llevar vestidos atrevidos como

los que estaban de moda (tanto para mujeres como para hombres) era perfectamente compatible con la ambición y el éxito intelectuales, y cuando íbamos de compras nos divertíamos el doble imaginando ideas subversivas como que yo me presentara un día con un traje rosa claro de falda corta en la clase sobre «Poderes notariales» que él tenía que dar aquella semana en el Instituto de Práctica Legal, pero creo que él no tenía nada claro adónde me conduciría realmente todo aquello; a qué clase de vida familiar, para ser más concretos. Lo digo porque, al mismo tiempo, él me animaba a salir precisamente con aquellos universitarios con aspiraciones de ascensión social que, como le ocurría a él, jamás habrían soportado estar casados con una mujer que trabajase.

Aquella estancia en el extranjero avivó más aún mi escepticismo en torno a aquel credo que mi padre tanto defendía. Me enviaron a vivir con una familia de obreros fabriles de Swansea, en el sur de Gales, y allí pude ver de qué modo la pobreza, la mala nutrición, la poca salubridad de las viviendas (carentes, muchas de ellas, de agua corriente, por ejemplo) y la falta de salud (por culpa de la minería del carbón, sobre todo, que había arruinado la salud de bastantes miembros de mi familia de acogida) habían privado a aquellas personas no solo de una vida más próspera, sino también de las ganas y el afán por vivirla. Mis amigos adolescentes en aquella familia no querían estudiar ni sobresalir por su trabajo. Como las familias británicas de clase obrera estudiadas en «7 Up» y en el resto de aquella serie de documentales de Michael Apted, aquellos jóvenes no imaginaban para sí mismos un futuro más prometedor que el tipo de vida que sus padres habían llevado, y su mayor aspiración era ir a echarse unos tragos y visitar las salas de juegos legales cercanas. Recuerdo que estaba un día tumbada en la cama leyendo una novela de la élite británica —en aquella casa que tenía la letrina en un cobertizo del jardín trasero— y empecé a pensar en por qué Eirwen Jones, una chica de mi edad, no tenía el más mínimo interés por leer ni por escribir, ni por aprender galés siquiera. Los obstáculos que impone la

pobreza suelen radicar en lo más hondo del espíritu humano, y son muchas las personas desfavorecidas que no pueden seguir el camino que siguió mi padre. (Él mismo me había contado en más de una ocasión que en su casa se comía bien, que siempre había recibido mucho cariño, que aquel hogar era toda una fuente de inspiración, que había estado muy bien atendido y que incluso había obtenido una formación de primer nivel. No sabía ver que el hecho de ser blanco le había otorgado enormes ventajas. Ni que el hecho de haber nacido en 1901 le permitió vivir en un mundo donde la movilidad social ascendente, incluso para los blancos pobres, era mucho mayor que en la actualidad.) Así que comencé a verme a mí misma desde una nueva perspectiva, como algo más que una chiquilla muy inteligente; concretamente, empecé a verme como el resultado de unas fuerzas sociales que están desigualmente distribuidas. No es de extrañar que, mucho tiempo después, profundizara en esas ideas trabajando en un instituto para el desarrollo internacional y colaborando estrechamente con organizaciones de apoyo al desarrollo especializadas en la educación y los derechos legales de las mujeres en la India.

Como la mayoría de las personas a las que conocía en Bryn Mawr, yo era en aquel entonces republicana y admiraba las ideas liberales libertarias de Barry Goldwater. Sigo pensando que Goldwater era un hombre honrado que estaba comprometido a fondo con la erradicación de la segregación racial; de hecho, había llevado una audaz política de integración en la empresa de la familia. Estoy convencida de que creía realmente que las personas debían optar por ser justas y debían respetarse y ayudarse unas a otras, aunque, eso sí, sin coerción estatal alguna. Cuando, siendo aún una estudiante de secundaria, empecé a colaborar con su campaña electoral, me di cuenta de que la mayoría de mis camaradas «goldwateristas» no eran personas de tan nobles pensamientos, sino unos meros racistas que solo apoyaban aquel ultraliberalismo como una excusa con la que proteger sus posturas segregacionistas. La indignidad de la ideología del supremacismo

blanco me repelía y terminé por convencerme de que Goldwater era un ingenuo y que solo la fuerza de la ley terminaría por torcer el brazo de hierro del régimen legal segregacionista sureño. Para entonces también había comprendido (sobre todo, tras aquella estancia en Swansea) que la verdadera igualdad pasa por el acceso equitativo a la alimentación y a la sanidad. Comencé a interiorizar los ideales políticos del New Deal. Mi padre fue entonces a mi instituto a quejarse de que mis profesores de Historia me habían «lavado el cerebro» (y no sería la única vez en la que subestimaría esa misma independencia de criterio que tanto se enorgullecía de haber fomentado en mí).

He hecho alusión al teatro y lo cierto es que, ya desde muy temprano en mi vida, las artes —en especial, el teatro y la música— se convirtieron en mi particular ventana abierta a un mundo más inclusivo. Para empezar, era un mundo que alentaba la expresión de emociones profundas, a diferencia de la cultura WASP (blanca, anglosajona y protestante) de Bryn Mawr. Todas mis maestras y maestros estimularon mi pensamiento, pero fue la profesora de teatro quien potenció mi personalidad al completo. Decidí entonces que quería convertirme en actriz profesional. Participé en un par de temporadas de verano, dejé los estudios en la universidad (el Wellesley College) tras tres semestres para aceptar un puesto profesional en una compañía teatral de repertorio y estudié interpretación en lo que hoy es la Escuela Tisch de las Artes en la Universidad de Nueva York hasta que me di cuenta de que no era muy buena actriz, de que aquella vida era demasiado inestable, y de que mi verdadera pasión era pensar y escribir sobre las obras teatrales. Pero todavía actúo y canto como aficionada (ahora soy mejor, pues ya he adquirido una experiencia vital real) y disfruto muchísimo con esta afición. También animo a mis colegas a que se lancen a actuar (en obras ligadas a nuestras charlas sobre derecho y literatura). He descubierto que compartir emociones con los compañeros de trabajo humaniza la Facultad de Derecho y enriquece la amistad intelectual.

Fue en el teatro donde conocí por primera vez a personas que eran abiertamente homosexuales. De hecho, a los diecisiete años me enamoré perdidamente de un actor gay, y pude observar su vida desde la entusiasta simpatía de mi defraudado encaprichamiento: vi entonces que tenía un compañero con quien compartía su vida, que venía a visitarlo y con quien había intercambiado sus respectivos anillos de instituto; sin embargo, ambos solo eran abiertamente pareja en el mundo del teatro, no fuera de él. A mí aquello me parecía totalmente absurdo e irracional. Él era un hombre manifiestamente más amable que la mayoría de chicos a los que conocía: más comprensivo y respetuoso. Supongo que por aquella época yo comprendía ya hasta qué punto el racismo y el sexismo ocultaban un desagradable y egoísta interés propio, pero la discriminación por razón de la orientación sexual, un aspecto que había estado oculto para mí hasta entonces, fue otro de los elementos que en aquel momento añadí a mi lista de los vicios americanos execrables.

Tras renunciar a convertirme en actriz profesional, regresé a la vertiente académica de la Universidad de Nueva York, en la que realicé grandes progresos. Y, poco después, conocí a quien sería mi futuro marido, nos comprometimos y yo me convertí al judaísmo. Me atraía (y continúa atrayéndome) la primacía que la justicia social tiene en esa religión. Siempre me ha cautivado la cultura judía de la que entonces entré a formar parte, pues la encuentro más expresiva desde el punto de vista emocional, y más abiertamente argumentativa, que la cultura WASP. Como un muy exitoso colega judío mío dijo a propósito de su propia historia profesional en bufetes de abogados de clase alta, los letrados WASP nunca te critican de forma abierta: solo te despiden sin más al cabo de cinco años. Los abogados judíos, sin embargo, te gritan y se ponen hechos unos basiliscos contigo, pero, al final, te tratan con bastante justicia. Aunque ya no sigo casada, he conservado mi religión y mi apellido judíos, y estoy más implicada ahora en la vida de mi congregación de lo que lo estaba años atrás. (Con la inicial de

mi segundo nombre, «C», trato de honrar mi apellido de soltera, Craven.) El caso es que todo esto significó que me integrara en uno de los colectivos que mi padre despreciaba. Él no vino a mi boda, aunque mi madre sí ayudó a organizarla. (Para entonces, mis padres ya se habían divorciado.)

He tenido una vida afortunada en no pocos sentidos, pero, ya desde edad temprana, fui aprendiendo paulatinamente a entender lo privilegiada que era mi existencia y a apreciar hasta qué punto otras muchas personas eran víctimas de exclusiones diversas. Una de las formas de discriminación de las que no pude abstraerme fue aquella de la que son objeto las mujeres, pues tuvo mucha importancia en los primeros pasos de mi carrera profesional (aunque también fue mucho el aliento que recibí entonces) y probablemente explica que no obtuviera una plaza de profesora titular en Harvard, aunque bien es cierto que, dado lo ajustado que fue el resultado de aquella decisión, y dada la división que se produjo entre los dos departamentos implicados, muchos factores podrían aducirse para explicar lo que pasó por aquel entonces. Además, al igual que tantas mujeres trabajadoras de mi generación, he tenido que sufrir los problemas propios de construir una vida familiar en torno a unas expectativas que eran muy novedosas y que no habían sido exploradas a fondo todavía. Aunque ambos miembros de la pareja tuvieran las mejores intenciones, las expectativas de los varones de entonces podían ser difíciles de tolerar, sobre todo cuando había niños de por medio. Y, en ocasiones, ocurre que, por mucho que se amen dos personas, simplemente no pueden convivir. Ahora bien, en ningún caso me arrepiento de haberme lanzado a vivir aquella experiencia. Mi hija, una abogada que trabaja en defensa de los derechos de los animales salvajes desde la oficina de Friends of Animals en Denver, es una de las grandes alegrías de mi vida. (Su encantador marido, que tanto la apoya y que estuvo encarcelado tres años en la Alemania Oriental desde los dieciocho a los veintiún años por haber colgado un cartel de crítica al comunismo, es una persona que me ha mostrado la perspectiva de un inmigrante, en concreto la

de uno que ama Estados Unidos, con sus libertades y su tradición de acogida e inclusión.)

Los académicos podemos estar demasiado alejados de las realidades humanas como para realizar un buen trabajo captando y plasmando la textura de la vida. Es un riesgo inherente a la libertad de cátedra y a la titularidad de las plazas docentes, dos instituciones que, por otra parte, no dejan de ser unas maravillosas garantías actuales que no protegían a filósofos de eras históricas anteriores. Mis propios compromisos y esfuerzos siempre me han llevado a querer recuperar para la filosofía el amplio abanico de temas de interés de los que esta materia se ocupaba en tiempos de los griegos y los romanos: el interés por las emociones y la lucha por el florecimiento de la vida humana en épocas turbulentas; el interés por el amor y la amistad; el interés por la vida humana en toda su duración (incluida la vejez, que tan bien estudiara Cicerón); el interés por un mundo justo. He tenido muchos colaboradores en esta búsqueda de una filosofía humana (y varios mentores magníficos, como Stanley Cavell, Hilary Putnam y Bernard Williams), pero confío en que mi propia historia, tanto por los inmerecidos privilegios de los que he disfrutado como por la conciencia que he ido adquiriendo de las desigualdades en el mundo, me haya ayudado también en esa búsqueda.

Tal vez si hubiera podido abrazar a mis amigos aquella noche de noviembre de 2016, no me habría embarcado en el proyecto del que ha salido este libro, o como mínimo, no en el momento en que lo he hecho, pero, una vez encaminada por esta senda, mis amigos han sido fuentes cruciales de apoyo, de comprensión, de cuestionamiento escéptico y de útiles sugerencias adicionales. La deferencia es veneno para el trabajo intelectual, y tengo la gran fortuna de que mis colegas y amigos no son nada deferentes. Pero hay uno que destaca entre todos ellos y cuyos incisivos cuestionamientos, ideas provocadoras, burla cínica ante todas las emociones y apoyo y amistad inquebrantables hacen que yo disfrute más de mi vida y

de mi trabajo, y que haga mejor este último (o eso espero). De ahí que este libro vaya dedicado a Saul Levmore.

1
Introducción

En Estados Unidos, actualmente hay mucho miedo, y es un miedo que está a menudo entremezclado con la ira, la culpa (que se atribuye a otros) y la envidia. El miedo tiende con demasiada frecuencia a bloquear la deliberación racional, envenena la esperanza e impide la cooperación constructiva en pos de un futuro mejor.

¿En qué consiste el miedo actual? Muchos estadounidenses se sienten impotentes, sin control sobre sus propias vidas. Temen por su futuro y por el de sus seres queridos. Temen que el sueño americano —la esperanza de que sus hijos prosperen y de que les vaya incluso mejor en la vida de lo que les ha ido a sus padres— haya acabado y que todo eso se haya esfumado ya para ellos. Esas sensaciones tienen su fundamento en problemas reales: entre otros, el estancamiento de la renta de la clase media baja, los alarmantes descensos de los niveles de salud y longevidad de los miembros de ese grupo social (sobre todo de los varones), y los costes cada vez mayores de la educación superior justo en el momento en que un título universitario resulta cada vez más necesario para encontrar un empleo. Ahora bien, los problemas reales son difíciles de solucionar, y resolverlos lleva mucho tiempo de estudio a fondo de los mismos y de trabajo cooperativo con vistas a un futuro que nunca deja de ser incierto. De ahí que pueda resultar tan atractivamente fácil transformar esa sensación de pánico e impotencia en culpabilización y en una «*alterización*» de los grupos «diferentes», como son los inmigrantes, las minorías raciales y las

mujeres. «Ellos/as» nos han quitado nuestros trabajos. O, si no: la élite opulenta nos ha robado nuestro país.

Los problemas que la globalización y la automatización crean a los estadounidenses de clase trabajadora son reales, profundos y, en apariencia, tienen muy difícil remedio. En vez de afrontar esas dificultades e incertidumbres, muchas personas que sienten que su nivel de vida empeora pueden optar por echar la culpa de todo ello a los «malos» de esta historia: si «nosotros» conseguimos que «ellos» no entren (construyendo un muro) o logramos ponerlos en «su lugar» (en puestos subordinados a los «nuestros»), «nosotros» podremos recuperar nuestro orgullo y, en el caso de los hombres, nuestra masculinidad. El miedo conduce así a estrategias agresivas de «alterización» en vez de a un análisis mínimamente útil de la situación.

Al mismo tiempo, el miedo también se extiende desbocado entre personas de «izquierdas» que aspiran a una mayor igualdad social y económica y a una protección enérgica de todos esos derechos de las mujeres y las minorías que tanto costó conquistar. Muchas personas, consternadas por el resultado de las elecciones de 2016, están reaccionando como si el fin del mundo estuviera al caer. La mayoría de mis estudiantes, muchos conocidos, muchos colegas... sienten y dicen, a menudo angustiados, que nuestra democracia está al borde del colapso, que la nueva administración actúa guiada por una voluntad sin precedentes de azuzar el racismo, la misoginia y la homofobia. Temen, sobre todo, el posible derrumbe de las libertades democráticas (de expresión, de movimiento, de asociación, de prensa). Sobre todo mis estudiantes más jóvenes creen que el Estados Unidos que conocen y por el que sienten una gran estima está a punto de desaparecer. En lugar de analizar la cuestión con seriedad y de escuchar los argumentos de la otra parte, tratando de comprender a fondo los diversos aspectos de la realidad, tienden a demonizar a nada menos que a la mitad del electorado estadounidense calificando a esos votantes de

monstruos y de enemigos de todo lo bueno. Como en el libro del Apocalipsis, estaríamos, según ellos, en el fin de los tiempos, en el momento en que unos pocos justos, aún en pie, deben luchar contra las fuerzas de Satán.

Para empezar, hace falta que todos respiremos hondo y recordemos nuestra historia. Cuando yo era pequeña, todavía eran habituales los linchamientos de afroamericanos en el Sur. Los comunistas perdían sus empleos por el simple hecho de serlo. Las mujeres apenas empezaban a ser admitidas en las universidades de prestigio y en las plantillas de las empresas, y el acoso sexual era una transgresión tan extendida que ni siquiera había leyes que disuadieran a los acosadores. Los judíos tenían vedada la entrada como socios en los grandes bufetes de abogados. Casi ningún gay ni ninguna lesbiana había salido del armario (la homosexualidad estaba penada por la ley en aquel entonces). Las personas con discapacidades no tenían reconocidos sus derechos al acceso a los espacios y a la educación públicos. La transgénero era una categoría que ni siquiera tenía nombre. Estados Unidos distaba mucho de ser la «América, la bella» que se ensalza en la conocida canción patriótica.

Estos hechos nos aportan dos datos que a mis estudiantes les convendría conocer. En primer lugar, el Estados Unidos del que tanta nostalgia sienten jamás existió (o no al cien por cien, por lo menos); era una especie de obra en construcción, un conjunto de aspiraciones dinámicas activadas a base de un esfuerzo, una cooperación, una esperanza y una solidaridad muy grandes mantenidas durante mucho tiempo. Ese Estados Unidos justo e inclusivo nunca fue (ni tampoco es hoy en día) un realidad materializada por completo. En segundo lugar, el presente puede parecer un retroceso en nuestro avance hacia la igualdad humana, pero no es el apocalipsis y, en el fondo, no deja de ser una oportunidad para que la esperanza y el esfuerzo logren hacer mucho bien. Ya sea en la izquierda, ya sea en la derecha, el pánico no solo exagera los peligros que presuntamente corremos, sino que

hace que este momento nuestro sea mucho más peligroso de lo que de otro modo sería y hace también que la probabilidad de que nos conduzca a verdaderos desastres sea mayor. Es como un matrimonio mal avenido en el que el miedo, la sospecha y la culpabilización mutua excluyen la reflexión reposada sobre los verdaderos problemas de la pareja y sobre cómo resolverlos. Las emociones lo invaden todo y se convierten así, en sí mismas, en un problema que cierra el paso al trabajo constructivo, a la esperanza, a la posibilidad de que nos escuchemos los unos a los otros, y a la cooperación.

Cuando las personas se temen unas a otras, y temen lo que les depara un futuro desconocido, el miedo las lleva fácilmente a culpar a unos cabezas de turco, a fantasear con venganzas y a que cunda una tóxica envidia de la suerte de los afortunados (ya sean estos los vencedores de unas elecciones o aquellas personas u organizaciones que ejercen el domino social y económico). Todos recordamos aquella frase de Franklin Delano Roosevelt: «No tenemos nada que temer más que al miedo en sí». Hace poco oímos al expresidente Obama decir, a su salida de la Casa Blanca, que «la democracia puede venirse abajo si nos rendimos al miedo». Roosevelt no estaba diciendo la verdad si nos tomamos sus palabras al pie de la letra: aunque teníamos motivos para temer al miedo, no cabe duda de que había otras muchas cosas que temer en aquel entonces, como el nazismo, el hambre y el conflicto social. El miedo a esos males era racional y, precisamente por ello, no deberíamos tanto temer a nuestro miedo como examinarlo, siempre. Pero esas otras palabras más precisas (y modestas) de Obama sí son seguramente acertadas: ceder al miedo, que es lo mismo que dejarse arrastrar a la deriva por sus corrientes rechazando el examen crítico, seguramente es muy peligroso. Debemos reflexionar a fondo sobre el miedo y sobre adónde nos está llevando. Tras respirar hondo, todos debemos entendernos a nosotros mismos lo mejor que podamos y aprovechar ese momento de cierta toma de distancia con la realidad para comprender de

dónde proceden el miedo y las emociones con él relacionadas, y adónde nos están conduciendo.

De todos modos, es muy posible que, a estas alturas, ustedes no estén aún convencidos de que el miedo sea realmente un problema para el autogobierno democrático. Permítanme que me imagine un breve diálogo entre yo misma y un defensor del miedo, a quien llamaré aquí «DM».

DM: Pero estará usted de acuerdo conmigo en que no queremos erradicar el miedo. Sin miedo, estaríamos todos muertos. El miedo es útil y nos induce a actuar para salvar nuestras vidas.

MN: Por supuesto, en eso tiene usted razón. Pero el miedo tiende también ostensiblemente a sobrepasarnos y a impulsarnos a actuar de forma egoísta, imprudente y antisocial. Trataré de mostrarle que esa inclinación o tendencia procede de la historia evolutiva y la estructura psicológica de dicha emoción. El miedo, más que otras emociones, nos obliga a un escrutinio y a una contención muy cuidadosos si no queremos que nos intoxique.

DM: Tendrá que convencerme, pero lo que también quiero saber es por qué dice usted que el miedo es especialmente peligroso para el autogobierno democrático. Normalmente, las democracias hacen bien en guiarse por el miedo a la hora de pensar en cómo estructurar las leyes y las instituciones, ¿no? ¿Acaso no es nuestro sistema de defensa una respuesta sensata al legítimo temor de sufrir una dominación extranjera? ¿Y qué decir de nuestra Constitución? ¿No estaban sus redactores originales influidos por el miedo cuando incorporaron la Carta de Derechos al texto constitucional? A fin de cuentas, en dicha carta incluyeron todo aquello que los británicos habían vulnerado o les habían arrebatado: su miedo a que en la nueva nación ocurrieran cosas

similares algún día les sirvió de guía positiva (no negativa) para el establecimiento de la democracia.

MN: Sería absurdo negar que el miedo es a menudo una buena guía de actuación. Al fin y al cabo, el miedo forma parte de nuestra dotación evolutiva para la supervivencia, pero los ejemplos que usted cita son de un miedo filtrado a través de una cuidada y extensa deliberación pública. Usted ha omitido los casos de campañas militares precipitadas y sin justificación. Y ha omitido casos en los que los derechos no les fueron reconocidos por igual a diferentes sectores de la población por culpa del temor popular. Tenemos la mala costumbre de señalar como chivos expiatorios a las personas o grupos impopulares en los momentos de tensión nacional, y de recortar sus derechos por vías que, pasado el tiempo, nos parecen profundamente equivocadas. Eugene Debs fue encarcelado por pronunciar discursos pacifistas en contra de la participación de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial. Años después, muchos estadounidenses de origen japonés, pacíficos y leales a su país, fueron recluidos en campos de internamiento. He ahí un par de casos en los que el miedo no solo no nos impulsó en el sentido de los derechos constitucionales, sino que, de hecho, cercenó derechos que ya estaban reconocidos, y en los que ese mismo clima de miedo impidió que incluso nuestros tribunales de justicia percibieran en aquel momento que se estaba produciendo tal cercenamiento. Es fácil que el miedo vaya por delante del pensamiento reflexivo. Y es esa estampida que nos empuja a actuar precipitadamente, provocada por la inseguridad, la que yo contemplo con gran escepticismo. Esa clase de miedo socava la fraternidad, envenena la cooperación y nos lleva a hacer cosas de las que nos avergonzamos profundamente más tarde.

DM: Repito, ¡quiero ver cuáles son sus argumentos! Me ha convencido de que hay un problema, pero no veo aún cómo es de grande, ni cuál podría ser su solución. Y, además, hay otra cosa que debe tratar de

aclararme. Usted titula el libro *La monarquía del miedo*. Y no deja de repetir que el miedo supone un problema especial para el autogobierno democrático. Lo que no entiendo es el nexo concreto que, al parecer, quiere establecer entre el miedo y la condición de que sea una amenaza para la democracia. Si el miedo es un problema en la sociedad, ¿no amenaza todas las formas de gobierno por igual?

MN: Pues lo cierto es que no. En una monarquía absoluta, el monarca no puede ser temeroso en exceso, desde luego, pero tampoco le conviene ser un temerario. Ahora bien, los monarcas se alimentan del miedo de sus súbditos. El miedo al castigo del monarca garantiza la obediencia. Y el miedo a las amenazas exteriores garantiza la servidumbre voluntaria: cuando las personas tienen miedo, quieren protección y cuidado. Y, en busca de esa protección, recurren a un gobernante absoluto fuerte. En una democracia, sin embargo, debemos considerarnos unos a otros en pie de igualdad, lo cual significa que debe establecerse una confianza horizontal que conecte a los ciudadanos. No me refiero a confiar en el sentido de estar seguros de cómo se comportarán los demás. Los esclavos pueden estar seguros de que su amo se portará de forma brutal con ellos, pero eso no significa que confíen en él. La confianza de la que aquí hablo es la disposición a exponerse, a permitir que nuestro propio futuro esté depositado en manos de nuestros conciudadanos. Los monarcas absolutos no necesitan ni quieren confianza.

Pensemos en un matrimonio. En un matrimonio de corte tradicional, en el que el varón cabeza de familia era como un monarca, no se precisaba confianza alguna. Su esposa y sus hijos solo tenían que obedecer. Pero los matrimonios que las personas aspiran a tener hoy en día son más equilibrados y exigen una vulnerabilidad, una reciprocidad y una confianza auténticas por ambas partes. Y si algo mina la confianza, es el miedo. Desde el momento en que yo vea a la otra

persona como una amenaza para mi vida y mis metas, comenzaré a protegerme de ella y tenderé a comportarme estratégicamente —o incluso a disimular y ocultar— en vez de confiar en ella. Lo mismo ocurre en la política. Esa negación de la confianza es ya una realidad en todo el país. Mis alumnos no confían en nadie que haya votado a Trump y consideran que tales personas son como una fuerza hostil, unos «despreciables» (Hillary Clinton *dixit*) en el mejor de los casos, o unos fascistas en el peor. Muchos partidarios de Trump devuelven el cumplido y consideran que los estudiantes y las universidades en las que estos estudian son enemigos subversivos de «la gente real».

Y he aquí otra faceta de esa conexión. Cuando las personas se sienten amedrentadas e impotentes, ansían control. No soportan la idea de esperar a ver cómo se desarrolla la situación: necesitan conseguir que otras personas hagan lo que ellas quieren que hagan. De ahí que, cuando no andan buscando a un monarca benevolente que las proteja, sea bastante probable que ellas mismas opten por comportarse monárquicamente. Más adelante, mostraré que el origen de esa tendencia está en cómo los bebés tratan de esclavizar a sus cuidadores: en cuanto se dan cuenta de su propia impotencia, ¿qué otra cosa les queda más que chillar? Del mismo modo, el miedo desgasta el toma y daca equitativo, la reciprocidad, que se necesita para que las democracias pervivan. Y lleva a la ira vengativa, que divide, cuando lo que más se necesita es un enfoque constructivo y cooperativo para afrontar un futuro incierto.

DM: Ha mencionado usted la ira. Esto me lleva a plantear otra pregunta: ¿por qué ese énfasis en el miedo? ¿Acaso no son muchas las emociones que amenazan a la democracia? Y ya puestos, ¿por qué no la ira? ¿No debería preocuparnos más aún esta emoción que el miedo, dada la tendencia a la agresividad que la acompaña? ¿No es la sensación de estar siendo tratados injustamente lo que hace que

muchos estadounidenses arremetan contra otros? También es habitual señalar la envidia como gran riesgo para la democracia, pues fomenta el conflicto entre clases. Y, ya para acabar, también se ha escrito mucho sobre el papel del asco en el racismo y en otras formas de estigma y discriminación.

MN: En eso tiene usted toda la razón, y en los capítulos de este libro se abordarán precisamente esas diversas emociones y sus interconexiones, pero llevo ya muchos años trabajando sobre cada emoción más o menos por separado de las demás y he llegado a la conclusión de que mi estrategia previa no dejaba ver ciertas relaciones causales muy importantes entre las propias emociones. En particular, me he dado cuenta (y trataré de convencerle) de que el miedo es la emoción primordial, tanto genética como causalmente, y de que es por la infección que en ellas genera el miedo por lo que las otras tres emociones que usted ha mencionado se vuelven tóxicas y amenazan la democracia. Sí, por supuesto, las personas contraatacan cuando se sienten víctimas de una injusticia, pero ¿de qué injusticia hablamos exactamente? ¿De dónde sale esa sensación? ¿Por qué se sienten así las personas y en qué condiciones la culpabilización se convierte en un elemento políticamente tóxico? Esta es la clase de preguntas que tenemos que hacernos sobre cada emoción en particular y creo que todas ellas nos conducen al miedo y a la inseguridad vital como origen de todo.

DM: Pero ¿a qué viene atribuir tanta importancia a las emociones? Yo diría que los grandes problemas de la sociedad estadounidense seguramente son estructurales y lo que necesitamos son soluciones igualmente estructurales que puedan ser llevadas a la práctica mediante la ley, por muy bien o muy mal que les siente a las personas. No hay que esperar a que las personas sean mejores o más conscientes de sí mismas para arreglar las cosas que haya que arreglar; si nos centramos

en las emociones, puede que incluso nos distraigamos y no realicemos toda la labor estructural necesaria.

MN: Estoy totalmente de acuerdo en que las estructuras y las leyes son cruciales. Tengo también aquí algo que decir sobre esos temas, que irán apareciendo a lo largo del libro, pero las leyes no pueden imponerse ni mantenerse si no convencen intelectual y emocionalmente a las personas. En una monarquía, no hace falta que lo hagan, pues lo único que necesita el monarca es inspirar el miedo suficiente para generar obediencia. En una democracia, precisamos de mucho más: amor al bien, esperanza en el futuro, cierta determinación para combatir las corrosivas fuerzas del odio, el asco y la rabia..., todas ellas alimentadas, según argumento aquí, por el miedo.

De momento, DM no se da por satisfecho... y hace bien, pues, hasta aquí, solo le he ofrecido afirmaciones, sin argumentos ni análisis. Aun así, DM debería hacerse ya una idea general de por donde se encamina mi argumentación. Los problemas de nuestra época —económicos, sociales, de seguridad— son complejos y no admiten soluciones fáciles. Apenas sabemos hacia dónde va el mundo laboral ni cómo serán los trabajos, siquiera probablemente, en las próximas décadas. Los costes en aumento de la sanidad también plantean retos increíblemente difíciles para cualquier partido o dirigente. La educación superior, un factor cada vez más crucial para la estabilidad laboral, se está quedando progresivamente fuera del alcance de buena parte de nuestra ciudadanía. Pese a lo necesario que es que todos los estadounidenses comprendan bien la confusa situación política en Oriente Próximo y Oriente Medio, y en el Extremo Oriente, esta se resiste a análisis sencillos. Pensar cuesta; es mucho más fácil temer y culpar.

De todos modos, puede que DM se esté planteando también una pregunta más básica: ¿por qué recurrir a una filósofa en estos tiempos de

crisis? ¿En qué consiste la filosofía y cómo puede ayudarnos?

La filosofía tiene múltiples significados distintos para las diversas tradiciones históricas diferentes, pero, para mí, la filosofía no consiste en emitir pronunciamientos o dictámenes de autoridad. No se trata de que una persona se arrogue la posesión de un conocimiento más profundo de las cosas que las demás, ni de que vaya por ahí haciendo aseveraciones presuntamente muy sabias. Tiene que ver, más bien, con llevar una «vida examinada», siendo muy humildes en cuanto a lo poco que realmente conocemos, estando comprometidos con una argumentación y unos debates rigurosos, recíprocos y sinceros, y teniendo la voluntad de escuchar a los demás como participantes en pie de igualdad y de responder a lo que tengan que ofrecernos. La filosofía, según esta concepción socrática, no impone, ni amenaza, ni ridiculiza. No formula aseveraciones sin más, sino que establece una estructura de ideas en la que una conclusión se basa en premisas que el oyente tiene la libertad de rebatir.

Sócrates planteó preguntas a muchas personas en la democracia ateniense. Se dio cuenta de que todas tenían la capacidad de conocer y de conocerse a sí mismas. (Así nos lo escenificó Platón relatándonos un diálogo de Sócrates con un muchacho esclavo, analfabeto y oprimido, en el que este sabe responder a la estimulación intelectual adecuada con una sofisticada demostración geométrica.) El cuestionamiento filosófico da por supuesta esa capacidad básica, pero también muestra que la mayoría de nosotros no nos preocupamos de cultivarla: las personas (incluso los dirigentes militares, las autoridades culturales y los políticos, como Sócrates bien pudo comprobar) no piensan de forma organizada y se precipitan a actuar basándose en ideas mal concebidas y, a menudo, incoherentes. La filosofía invita a dialogar y a respetar al oyente. A diferencia de los arrogantes ciudadanos a los que Sócrates interpeló en su día (Eutifrón, Critias, Meleto), el hablante filosófico es humilde y se expone: su postura es transparente y, por lo tanto, vulnerable ante las críticas. (Por «su» me

refiero tanto a hablantes masculinos como a hablantes femeninas, pues Sócrates dijo que le gustaría interpelar también a mujeres, aunque fuera en el más allá, y Platón llegó incluso a tener alumnas en su Academia.)

Sócrates tenía razón cuando decía que su método estaba estrechamente relacionado con los objetivos del autogobierno democrático, en los que el pensamiento de cada persona es importante, y cuando insistía en que contribuía con algo muy valioso a la vida en democracia, pues mejoraba la calidad de la deliberación pública. Concretamente, dijo que él era como un tábano que no cesaba de incordiar en el lomo de la democracia, la cual comparaba con un «caballo grande y noble pero un poco lento»; se suponía, pues, que el aguijoneo del cuestionamiento filosófico despertaba a la democracia de su sopor para que pudiera desenvolverse mejor en sus labores.

Este no es un libro sobre políticas públicas ni sobre análisis económico, por fundamentales que ambas disciplinas sean para resolver nuestros problemas. Es más general y más introspectivo. Aspira a conseguir que entendamos mejor algunas de las fuerzas que nos mueven y, de paso, ofrece ciertas guías generales de actuación; pero su objetivo primordial es la comprensión de la realidad. Comprender siempre tiene una vertiente práctica, claro está, pues sin una mínima comprensión de las cosas nuestros actos están condenados a carecer de objetivos concretos y a ser improvisados sobre la marcha.

Los filósofos hablan de muchos temas que tienen relevancia para la democracia. En mi propio trabajo, como en buena parte de la labor filosófica realizada en las últimas décadas, ha habido análisis de las instituciones políticas y las leyes, y argumentos de carácter general sobre qué es la justicia y cuáles son los derechos o garantías básicas que corresponden a todos los ciudadanos. En los capítulos que dedico a prevenir la envidia y construir la esperanza, aludiré a algunas de esas ideas sobre el empoderamiento de las personas y las «capacidades humanas», y sugeriré

que podrían servirnos de ayuda para avanzar en ese camino, pero no será ese el foco de atención principal del libro.

La otra mitad de mi carrera académica se ha centrado en la naturaleza de las emociones y en el papel que estas tienen en nuestra búsqueda de la «vida buena». Siguiendo una larga tradición que se extiende (en la filosofía occidental) desde Platón hasta pensadores modernos y contemporáneos como Adam Smith y John Rawls, he argumentado (basándome en la psicología y en el pensamiento psicoanalítico, además de en la filosofía) que las emociones tienen una función muy importante en cualquier sociedad política aceptable. Las emociones pueden desestabilizar una comunidad y fragmentarla, o bien pueden ayudar a que cooperemos mejor y a que pongamos mayor ahínco en conseguir la justicia. Las emociones no vienen predeterminadas de forma innata, sino que se van moldeando de innumerables maneras mediante los contextos y las normas sociales. Eso es una buena noticia, pues significa que disponemos de un margen considerable para modelar las emociones de nuestra propia cultura política. También es una mala noticia... para los perezosos y los poco dados a inquirir: significa que tenemos que indagar en la naturaleza del miedo, el odio, la ira, el asco, la esperanza y el amor, pensando al mismo tiempo en cómo podríamos darles forma para que sirvan de apoyo a las buenas aspiraciones democráticas, en vez de bloquearlas o erosionarlas. No podemos excusarnos de responsabilidades diciendo de nuestro propio odio o de nuestro miedo excesivo cosas como, «lo siento, pero es que las personas somos así». No, no hay nada inevitable ni «natural» en el odio racial, en el miedo a los inmigrantes, en el deseo de subyugar a las mujeres o en la repulsión que a algunos les producen los cuerpos de las personas con discapacidades. Esto lo hemos hecho nosotros, todos nosotros, y nosotros podemos (y debemos) deshacerlo.

En resumen, necesitamos conocernos y responsabilizarnos de nosotros mismos. Una sociedad aceptable tiene el deber de prestar atención, por

ejemplo, a cómo minimizar el odio grupal mediante iniciativas sociales y planes institucionales. Incluso una opción política tan simple como la de integrar a los niños con discapacidades en aulas «normales» tiene consecuencias evidentes para las pautas del miedo y la agresividad. Necesitamos estudiar la cuestión —en ese caso y en otros muchos— y, a partir de ahí, basándonos en lo que hayamos aprendido y comprendido, elegir políticas que generen amor, esperanza y cooperación, y evitar aquellas otras que fomenten el odio y el asco. A veces, solo podemos mejorar la conducta, sin poder evitar que el odio siga bullendo bajo la superficie, pero, otras veces, podemos cambiar realmente cómo se ven unas personas a otras y lo que sienten unas por otras: un ejemplo bastante probable de ello es, precisamente, lo que se consigue con la integración de pequeños con discapacidades en clases normales. (Ayuda mucho empezar a la más temprana edad posible.)

La filosofía no dicta por sí sola muchas de las opciones concretas en materia de políticas públicas, porque estas deben atender al contexto y ser fruto de una colaboración entre filosofía, historia, ciencia política, economía, derecho y sociología, pero sí nos proporciona una idea de quiénes somos, de qué problemas se presentan en nuestro camino y de hacia dónde deberíamos dirigirnos. Y, como ya he afirmado, sus métodos —la participación igualitaria, el respeto y la reciprocidad— también sirven de modelo para ciertos aspectos importantes del destino al que deberíamos aspirar. Constituye una parte (no la totalidad) del estudio de nuestro actual momento político, pero puede ayudarnos a todos a llevar la ya mencionada «vida examinada».

La filosofía, como he comentado aquí, es una disciplina amable. Se dirige a las personas respetando la plenitud de su carácter humano y, en ese sentido, es una forma de amor. Puede que a menudo salgan de ella afirmaciones inequívocas del tipo «esto está mal; este no es el modo de vida correcto», pero no con la intención de expulsar a nadie de la sala de

debates: condenando las creencias erróneas o las malas acciones, sí, pero siempre desde la mayor consideración posible hacia las personas, tratándolas con atención y respeto. Creo que no es exagerado enlazar la aproximación filosófica a los problemas de Estados Unidos con la metodología del cambio político no violento, ejemplificado en la vida y la obra de Martin Luther King Jr. Algunas maneras de enfocar el cambio político son violentas, airadas y despectivas con el adversario. King (que será una figura importante en este libro) hizo hincapié en mantener una actitud hacia los demás que él llamó Amor, aun cuando lo que estaba llevando a cabo era una protesta sumamente enérgica contra unas condiciones injustas. Aun así, debemos dirigirnos a nuestros adversarios no con ira, sino con amor, defendía él. King siempre aclaraba de inmediato que no se refería a un amor romántico ni a un amor que siquiera exigiera de nosotros que nos gustaran esas otras personas enfrentadas a nosotros. El Amor que él pedía era una combinación de buena voluntad, esperanza y respeto por la humanidad de los otros: tratemos a las personas como seres que escucharán y pensarán, y que puede que, finalmente, se unan a nosotros en la construcción de algo hermoso. La filosofía, según la practicaré aquí, comparte ese proyecto y esa esperanza.

Mi argumentación se inicia, como cabía esperar, hablando del miedo, mostrando que es primario tanto cronológica como causalmente, ilustrando cómo clava sus garras en nosotros a muy temprana edad y cómo influye en el resto de nuestra vida en mayor o menor grado. Este análisis mostrará ya algunas estrategias para contener el miedo y restarle toxicidad, aunque también concluirá que no podemos liberarnos completamente de sus peligros.

Más adelante, reflexiono sobre tres emociones que, hasta cierto punto, funcionan independientemente del miedo en nuestras vidas privadas y públicas, pero que se vuelven particularmente tóxicas cuando están

imbuidas de este: la ira, el asco y la envidia. Primero las analizo por separado y, luego, muestro sus efectos negativos en la vida política democrática.

A continuación, dedico un capítulo aparte a las emociones políticas negativas dirigidas contra las mujeres, que tan destacada relevancia han adquirido en nuestro discurso político reciente. Analizo la relación entre el sexismo (que defino como un conjunto de opiniones desde las que se sostiene que las mujeres son inferiores a los hombres) y la misoginia (que defino como una estrategia de imposición: una forma de odio virulento y de conductas de odio dirigidas a poner y a mantener a las mujeres «en su sitio»). Sostengo que la misoginia, que suele descansar sobre convicciones sexistas, aunque no tiene por qué, es normalmente un cóctel tóxico de ira punitiva, asco físico (no incompatible con el deseo sexual) y envidia del creciente éxito competitivo que están alcanzando las mujeres.

Por último, hablo —o vuelvo a hablar, pues cada capítulo habrá incluido ya sugerencias constructivas para la contención o la superación de los aspectos dañinos de cada emoción— de la esperanza, el amor y el trabajo. Soy cautelosamente optimista sobre nuestro futuro, y el análisis filosófico de la esperanza sugiere ciertas estrategias para nutrir la esperanza, la fe y el amor por la humanidad, justo cuando más difícil parece creer que podamos llegar a guiarnos por esas emociones positivas.

A lo largo de estas páginas, y aunque utilizo ejemplos políticos recientes para subrayar mis argumentos, me guía fundamentalmente el ánimo de invitar a la reflexión, a la introspección y a la argumentación crítica. A tal fin, recurriré más a menudo a citar ejemplos históricos, especialmente de la Grecia y la Roma antiguas, sobre los que existe un larguísimo corpus de estudios académicos. Como yo misma he aprendido en mi labor docente, solemos pensar mejor y relacionarnos de forma más eficaz unos con otros cuando tomamos cierta distancia de lo cotidiano, que es donde es más probable que estén centrados nuestros temores y deseos más inmediatos.

2
El miedo, temprano y preponderante

Está usted acostado boca arriba y a oscuras. Mojado. Frío. Tiene un hambre y una sed atroces que se adueñan de todo su ser: es puro dolor. Quiere gritar y, sí, consigue emitir cierto sonido, pero no sucede nada. Intenta (o comienza a intentar) moverse, ir a alguna parte, a cualquier parte, con tal de alejarse de ese sufrimiento, pero sus extremidades no responden como a usted le gustaría; solo logra agitarlas inútilmente en el aire. Puede ver, oír, sentir. Pero no puede moverse ni actuar. Sencillamente, su desvalimiento es total.

He aquí el material característico de una pesadilla. En nuestras pesadillas, la mayoría de nosotros soñamos que estamos indefensos, que tratamos de huir corriendo de algún peligro terrible que nos acecha y que nuestras piernas están paralizadas, o que intentamos gritar pero sin proferir sonido alguno, o sin que nadie llegue a oírlo. En esos malos sueños, nos invade un miedo terrible a las malas personas o a los monstruos que nos persiguen, pero lo que nos infunde un pavor aún mayor (o incluso odio) es nuestro propio desamparo.

Este cuento de terror es la cotidianidad de todos los bebés humanos. Los terneros, los potros, los bebés elefantes, los cachorros, las jirafas, los delfines... todos los demás animales aprenden a moverse muy pronto, más o menos justo después de nacer. Si no se pueden poner de pie, alimentarse y caminar o nadar enseguida junto a la madre, valiéndose de sus propios cuerpos para obtener el alimento que necesitan, sufren deficiencias graves y se ven abocados a una muerte prematura casi segura. Para ellos, el

desvalimiento es el fin. Solo los seres humanos nacen siendo incapaces de valerse por sí mismos durante mucho tiempo, y solo los seres humanos sobreviven a tal desvalimiento. Como escribiera Lucrecio —poeta romano del siglo I a. C. y uno de mis principales guías a la hora de reflexionar sobre las emociones—, el niño pequeño, cual marinero arrojado a la orilla por olas implacables, se queda tirado en el suelo, desnudo y sin habla, necesitado de ayuda para vivir en cuanto, en las orillas de la luz, a empellones, la naturaleza lo descarga del vientre materno. Y entonces llena la estancia de tristes lamentos, como es propio de alguien a quien en la vida le queda por recorrer un trecho tan largo de males. [1]

Otros animales, comentaba él con ironía, no necesitan sonajeros ni que les hablen con voz de bebé; no necesitan ropa diferenciada para cada estación. No necesitan armarse, ni erigir murallas elevadas para sus ciudades. A fin de cuentas, la tierra y la naturaleza les procuran todo lo que necesitan.

Nosotros no nacemos preparados para afrontar el mundo. (Y en cierto sentido crucial, jamás llegamos a estarlo realmente.) Blandos y vulnerables hasta el extremo, nos quedamos ahí indefensos, esperando a que otros nos procuren lo que necesitamos: alimento, acomodo y consuelo. Tras las reconfortantes ondulaciones de la vida en el seno materno, donde la nutrición es automática y las excreciones no son un problema, acaece de pronto esa violenta separación, esa bofetada de aire frío y esa dolorosa y solitaria impotencia. El desfase entre el lentísimo desarrollo físico del bebé humano y su rápido desarrollo cognitivo es, en muchos sentidos, una pesadilla. [2] Percibe lo que necesita, pero no puede moverse para conseguirlo. Siente dolor, pero no puede eliminarlo. Las pesadillas de momentos posteriores de la vida sin duda evocan ese tormento temprano. Varios estudios neurológicos sobre el miedo han llegado a la conclusión de que las cicatrices que dejan esos estímulos de temor a tan corta edad permanecen y se resisten al cambio. [3]

Y el bebé ciertamente es consciente de lo que le está ocurriendo.[4] Al cumplir el primer mes de edad, puede ya discernir la diferencia entre sus propios padres y otras personas, aunque hasta mucho después no será capaz de ver a una persona realmente como tal persona completa, ni de entender que aquellas rápidas imágenes en movimiento que entran y salen de su campo de visión constituyen sustancias estables. De hecho, tarda meses siquiera en comprender la diferencia entre lo que son partes de su propio cuerpo (como pies y manos) y lo que son objetos físicos ajenos a ese cuerpo. Los bebés experimentan constantemente con lo propio y lo externo: se agarran los dedos de los pies, se llevan a la boca partes de sí mismos (pulgares y dedos, por ejemplo) y cosas que no son partes suyas (bordes de mantas, chupetes). Pero todo ese aprendizaje se va desplegando —y hasta los chillidos van adquiriendo paulatinamente carácter de sílabas semiarticuladas— mucho antes de que pueda andar o siquiera gatear por sí solo.

Normalmente, sobrevivimos a esa situación, pero no sobrevivimos a ella sin que nos forme y nos deforme. El miedo, la primera de las emociones desde el punto de vista genético, pervive y subyace e infecta a todas las demás, royendo los bordes del amor y la reciprocidad.

No faltan los buenos momentos. Como bien entendió Lucrecio, el mundo del dolor es también un mundo de placer. A «las orillas de la luz» es adonde hemos llegado, a un mundo de asombrosa belleza y emoción. La luz nos embelesa, y se puede decir que el primer movimiento voluntario de un bebé es seguir la luz con los ojos, pero ese gozo y ese amor incipientes quedan pronto sobrepasados por el dolor de la necesidad.

También hay momentos de un más calmado bienestar. Mamando leche de un pecho o de un biberón, por ejemplo. Sostenido por un cuerpo cálido que huele un poco a dulce, un poco a salado. Rodeado por unos reconfortantes brazos. Pero nada de eso ha sido obra del bebé. Son cosas que le han pasado sin más y que no sabe cómo hacer que pasen de nuevo

cuando lo necesite. Incluso cuando comienza a descubrir que sus gritos vienen regularmente seguidos (transcurrido un ratito) de comida o consuelo, se da cuenta de que no es como si pudiera consolarse o alimentarse por sí mismo. El único modo que tiene de conseguir lo que necesita es hacer que otra parte del mundo se lo consiga.

La política empieza con nuestros propios comienzos. La mayoría de los filósofos políticos a lo largo de la historia han sido hombres y, aunque tuvieran hijos, normalmente no pasaban mucho tiempo con ellos ni los observaban detenidamente. Ya en su día, la imaginación poética de Lucrecio lo llevó a lugares donde probablemente la vida no llegó a llevarlo nunca. Pero la filosofía dio pasos de gigante cuando uno de los grandes teóricos tempranos de la democracia, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), gran arquitecto intelectual de la política antimonárquica revolucionaria del siglo XVIII, escribió acerca de la educación de los niños con un profundo conocimiento de la psicología de la primera infancia y de los peligros que esta entrañaba para el proyecto democrático.[5] Rousseau era lo contrario de un padre amantísimo: de hecho, envió a todos sus hijos (cuatro o cinco en total, todos ilegítimos) a una inclusa al nacer, y ni siquiera registró sus fechas de nacimiento. Pero, fuera como fuere, gracias a sus experiencias diversas enseñando a los hijos pequeños de otras personas, gracias a sus conversaciones con mujeres, gracias a los recuerdos de su propia infancia, gracias a su detenida lectura de Lucrecio y de otros filósofos romanos, y gracias a su propia imaginación poética, comprendió muy bien que la necesidad temprana engendraba problemas para el tipo de orden político que él prescribía.

Rousseau entendió que, en sus inicios, la vida humana no es una democracia, sino una monarquía. El bebé, fervorosamente mimado por quienes cuidan de él, no tiene otra vía de supervivencia que no sea la de esclavizar a otros. Los bebés son tan débiles que deben mandar para no morir. Por su incapacidad para el trabajo compartido o para la reciprocidad,

solo pueden conseguir las cosas mediante órdenes y amenazas, y aprovechándose del amor reverencial que les dispensan otros individuos. [6] (En sus cartas, Rousseau dejó claro que ese fue el motivo por el que él abandonó a sus hijos: no tenía tiempo para estar a la entera disposición de un bebé.)

¿Qué emociones empiezan a arraigar en esa vida en desarrollo que es el bebé? En el seno materno, difícilmente podemos hablar propiamente de emociones, si bien, hacia el final de la gestación, el feto tiene ya sensaciones (que no podemos confundir con emociones, pues estas últimas deben ir acompañadas de cierta consciencia, por confusa que sea, de los objetos externos, y por ciertos pensamientos —aunque sean rudimentarios e informes— sobre esos objetos). Las emociones, pues, se ajustan al mundo posterior al nacimiento, en el que el bebé ha sido separado ya de las fuentes de su anterior bien, fuentes cuya presencia añora, vagamente consciente de que deben de estar ahí, en algún lugar que él no controla. Para el bebé atrapado en ese panorama de pesadilla, una emoción avasalladora, que es además una influencia formativa en su vida diaria, es el miedo. A los adultos les divierten esas pataditas banales del bebé y no les perturba especialmente que llore, pues saben que le van a dar de comer, que van a vestirlo, a protegerlo, a cuidar de él. Reaccionan a la evidente necesidad que el bebé tiene de que lo reconforten tomándolo en brazos, hablándole como se les habla a los bebés (una forma de hablar que hasta en la antigua Roma ya se conocía), haciendo movimientos de balanceo, simulando en definitiva la protección y la seguridad del seno materno. Pero los adultos no tienen miedo en esa situación, porque no piensan que esté pasando nada malo, a menos que aprecien otras señales de peligro como una fiebre o una incapacidad para tolerar la leche. El mundo del bebé, sin embargo, desconoce el significado de la confianza, la regularidad o la seguridad. Su limitada experiencia y sus cortos horizontes temporales hacen que solo el tormento presente sea plenamente real mientras dura, y que los momentos

de gozosa confortación, fugaces e inestables, reviertan muy rápidamente en carencia y terror. Hasta el gozo mismo se ve enseguida mancillado por la ansiedad: así de efímero le parece al bebé, así de propenso a esfumarse.

Definición de miedo

Los filósofos son muy aficionados a las definiciones y los psicólogos no lo son menos. En cada uno de esos campos hay desacuerdos en cuanto al miedo, pero se ha logrado crear la base de un consenso común a la luz de ciertas investigaciones interdisciplinarias recientes sobre las emociones humanas y animales. Ese consenso incluye la idea de que casi todas las emociones (tanto en los humanos como en otros animales) implican cierta forma de procesamiento de información sobre el bienestar del animal. Incluso los animales no lingüísticos tienen ideas —de algún tipo— sobre lo que es bueno y lo que es malo para sí mismos, y esas ideas se incorporan a sus emociones. Así pues, las emociones no son simples e impensadas descargas de energía: se centran en lo externo, en el mundo, y valoran objetos y hechos de ese mundo. Normalmente muestran nuestra vulnerabilidad animal, nuestra dependencia y nuestra vinculación con cosas que están fuera de nosotros y que no controlamos por completo. (Esa es la razón por la que los estoicos de la Grecia y la Roma antiguas abogaban por que sofocáramos casi todas las emociones salvo unas pocas —como la admiración por el universo o la serena alegría por la integridad personal propia— que, a su juicio, no entrañaban una desaconsejable dependencia de los «bienes de la fortuna».) [7]

El miedo no solo es la emoción más temprana en la vida humana, sino también la más ampliamente compartida con el resto del reino animal. Para sentir compasión, se necesita un conjunto de pensamientos bastante sofisticado: pensar que hay otra persona que está sufriendo, pensar que ese sufrimiento es malo, pensar que estaría bien aliviarlo. Algunos animales tienen esa emoción (simios, elefantes), pero esta requiere de un sistema de

pensamiento relativamente complejo. Para sentir ira en su estado más avanzado, y no una mera irritación o una rabia primitiva, hay que disponer de cierta capacidad de pensamiento causal: alguien me hizo algo y ese algo estuvo mal. Pero para sentir miedo solo se necesita cierta consciencia de un peligro que acecha. Aristóteles definió el miedo como el dolor producido por la aparente presencia inminente de algo malo o negativo, acompañado de una sensación de impotencia para repelerlo.[8] Es una definición bastante buena. Los pensamientos implicados en dicha emoción no necesitan del lenguaje para expresarse, sino únicamente de cierta capacidad de percepción y de cierto sentido —por vago que este sea— del bien o el mal propios. Algo malo se avecina y yo estoy aquí atrapado.

¿Y las sensaciones? Es bien sabido que el miedo se acompaña de algunas sensaciones subjetivas intensas; a menudo las personas dicen «temblar» de miedo o sentir «escalofríos». ¿No deberíamos incluir tales sensaciones en la definición para dejar claro que, si no están presentes, la emoción en cuestión no puede ser el miedo? Tres son los motivos por los que no deberíamos hacer tal cosa. En primer lugar, cada persona experimenta el miedo de manera diferente, dependiendo de su propia historia y de su carácter. ¿De verdad pretendemos afirmar que un soldado valeroso debería estar temblando como un flan si, en su situación, siente un muy humano temor a la muerte? Aristóteles dijo que incluso los más valientes tienen miedo a la muerte y que estarían locos si no lo tuvieran.[9] No queremos soldados que no sientan aprecio por la vida, pero, en el caso de un soldado disciplinado, la conciencia del peligro no suele manifestarse en forma de temblor.

Podemos ir más allá incluso: en muchos casos, las personas tienen miedo sin ni siquiera ser conscientes de ello. A diario, la mayoría de nosotros hacemos muchas de las cosas que hacemos motivados por el miedo a la muerte. No cruzamos por delante de un automóvil en marcha (salvo que estemos más atentos a la pantalla del móvil que a los riesgos para nuestra

vida, por ejemplo), intentamos cuidar nuestra salud, vamos al médico, etcétera. El miedo a la muerte suele ser muy útil, pero también suele ser no consciente, igual que la fe en el funcionamiento de la gravedad o en la solidez de los objetos físicos; se trata de nociones no conscientes, pero en cuya validez universal confiamos continuamente.

No necesitamos una doctrina psicoanalítica de la represión para saber que el miedo tiende a acecharnos bajo la capa más superficial de nuestro pensamiento. Pero creo que podemos (y debemos) ir más allá de eso: es imprescindible para una vida cotidiana en paz que releguemos ese miedo al fondo más hondo de nuestras mentes. Lucrecio, que probablemente fue el primer teórico del miedo inconsciente, comentaba que ese esfuerzo a veces se convierte en una carga. Así, en vez de un temblor, podemos sentir una «gran montaña sobre nuestro pecho». O mostramos una frenética conducta de evitación, una actividad incesante que no parece buscar otra cosa que distraernos de nosotros mismos. Pensemos en los viajes en avión. Algunas personas tienen un miedo consciente a volar, pero son muchas más las personas que relegan ese miedo al fondo de sus mentes y, aun así, sienten un peso o una tensión interior, y una más que frecuente necesidad de distraerse con los correos electrónicos, con la comida o con charlas banales. O puede que simplemente se sientan más irritables de lo habitual o menos capaces de concentrarse.

Los científicos últimamente tienden a coincidir con Aristóteles, quien fue un gran biólogo y teorizó en abundancia sobre las emociones de los animales, al afirmar que todos los animales, y no solo los humanos, sienten miedo de cosas malas que pueden hacerles daño. [10] Se cree, por lo general, que el miedo se consolidó durante la evolución porque es un elemento que ayuda a la supervivencia animal. Pero ¿qué sabemos nosotros de cómo siente el miedo una rata? Hoy estamos ya seguros de que muchos animales tienen una rica experiencia subjetiva, pero nos estaríamos precipitando si creyéramos saber cómo sienten lo que sienten.

El miedo implica sensaciones, de acuerdo, pero cuesta mucho definir el miedo en términos de sensaciones concretas. Caminamos sobre bases más sólidas si nos ceñimos a esa consciencia de los objetos, clasificados como buenos o malos, que parece ser parte central ineludible del miedo y muy necesaria para explicar la conducta animal. Así pues, digamos sin miedo a equivocarnos que la vertiente subjetiva del miedo es importante e invoquemos la ayuda de poetas y novelistas para describir sus múltiples tipos y ejemplos, pero, por el momento, centrémonos en esa consciencia de los objetos que es el nexo de unión de todos los casos de dicha emoción.

¿Y el cerebro? A ese respecto, debemos conocer mejor lo que hemos aprendido en investigaciones recientes. En su importante libro *El cerebro emocional*, [11] el neurocientífico Joseph LeDoux explica de forma magistral cómo la emoción del miedo está conectada de un modo particularmente estrecho con la amígdala, ese órgano con forma de almendra situado en la base del cerebro. Cuando las criaturas manifiestan miedo —o un comportamiento que puede explicarse como fruto del miedo—, se excita la amígdala. Y LeDoux también ha mostrado que ciertos desencadenantes específicos provocan en los seres humanos respuestas relacionadas con el miedo, sin duda debidas a mecanismos almacenados a lo largo de la evolución: la forma de la serpiente, por ejemplo, siempre activa la amígdala.

La amígdala es un órgano inusualmente primitivo. Todos los vertebrados lo poseen, con independencia de cuál sea el nivel del resto de su aparato perceptivo y cognitivo, y todos ellos con la misma y reconocible forma. Es evidente que la función de la amígdala contribuye a explicar por qué el miedo es común a todos los animales. Cuando experimentamos el miedo, estamos utilizando una herencia animal común, no exclusiva de los primates ni, tan siquiera, de los vertebrados. El miedo se remonta directamente al cerebro reptiliano.

LeDoux se guarda mucho de afirmar que el miedo está «en» la amígdala o que, conociendo bien la función de dicho órgano, el miedo queda ya explicado de sobra. Para empezar, él no ha experimentado con seres humanos. En segundo lugar, es perfectamente consciente de que, en todos los animales, el miedo depende de toda una red interna y que la amígdala solo puede funcionar porque tiene una función dentro de un sistema más complejo. Si esto es así en el caso de las ratas, tanto más probable será que sea cierto también en el caso de los humanos. La información que los seres humanos tienen del peligro procede de muchas fuentes: perceptivas, lingüísticas, intelectuales. Además, el cerebro humano posee una plasticidad bastante elevada y es probable que existan numerosas diferencias entre individuos en cuanto al modo en que sus cerebros procesan una misma emoción.

No podemos, pues, ofrecer una buena explicación del miedo describiendo simplemente estados cerebrales. Una buena explicación hará necesariamente referencia a la consciencia subjetiva que las criaturas tienen de los objetos y a las nociones poco definidas o incipientes que tengan de que unas situaciones o unos objetos son malos para sí mismas (un concepto este, el del yo, que puede ser a su vez bastante incipiente en la mayoría de los animales y en los bebés humanos). Esa consciencia está vehiculada a su vez por el aprendizaje, que la va cambiando con el tiempo. Aprendemos el mapa de nuestro mundo y aprendemos lo que es bueno y es malo en él, lo cual hace que el miedo vaya pareciendo cada vez más humano y menos primitivo. Aun así, vale la pena resaltar que el miedo es una emoción que una rata puede tener de un modo no demasiado distinto del de un ser humano de muy corta edad. Las ratas también disponen de un mapa mental de lo bueno y lo malo, y sin lenguaje ni funciones mentales superiores. Y aunque tras nuestras primeras experiencias primarias de miedo van llegando otras formas más complejas y aprendidas de dicha emoción, LeDoux deja muy claro que el condicionamiento temprano del miedo tiene efectos

duraderos en nuestro organismo que después son muy difíciles de deshacer. Todos sabemos cómo se inflama el miedo en momentos de peligro y cómo mueve e impulsa nuestros sueños.

La política del miedo

El miedo no solo es primitivo, sino también asocial. Cuando sentimos compasión, nos orientamos hacia el exterior: pensamos en lo que les está pasando a otros y en qué lo está causando. No atribuimos capacidad de compasión a un animal a menos que pensemos que forma parte de una rica red social. Los perros, los simios y los elefantes probablemente se interesan compasivamente por la suerte de otras criaturas de su mundo. Los científicos que trabajan con esas especies han llegado a la conclusión de que presentan formas complejas de consciencia social, así como las emociones que las acompañan. Pero para sentir miedo no se necesita sociedad ninguna: bastan solamente uno mismo (o una misma) y un mundo amenazador. El miedo es, de hecho, intensamente narcisista. Expulsa toda consideración por los demás, aun cuando tales pensamientos altruistas hayan arraigado en el individuo en algún modo o forma. El miedo de un bebé está centrado por entero en su propio cuerpo. Y aunque, al crecer, vamos adquiriendo la capacidad de preocuparnos por otros individuos, el miedo a menudo margina y expulsa esa preocupación y nos devuelve a un infantil solipsismo. Al hablar del miedo experimentado en situaciones de combate, los soldados lo describen como una sensación de vívida concentración en sí mismos, en todo su cuerpo, que pasa a convertirse en todo su mundo. [12] (Por eso la instrucción militar tiene que poner un énfasis obsesivo en crear lealtad de equipo, pues tiene que contrarrestar esa otra tendencia adversa tan profunda.)

Pensemos, si no, en la angustia que caracteriza nuestras interacciones con la profesión médica. Cuando los médicos nos dan una noticia preocupante sobre nuestra salud —o incluso cuando vamos a verlos para un

simple chequeo rutinario, pero pensando que igual nos llevamos una sorpresa desagradable—, es muy probable que estemos en un elevado nivel de alerta y totalmente centrados en nosotros mismos. (La habitual situación de aumento de la tensión arterial que sentimos cuando acudimos a la consulta del doctor es uno de los síntomas del regreso de esa ansiedad por indefensión.) A menudo, claro está, tememos por nuestros hijos y otros seres queridos y estamos alerta por ellos, pero eso solo significa que nuestro «yo» se ha expandido y que la intensa y dolorosa consciencia de un peligro para ese yo ampliado aparta todo pensamiento o consideración por el resto del mundo.

El gran novelista Marcel Proust se imaginó a un niño (su narrador) que se mostraba inusualmente proclive a sentir miedo, sobre todo en el momento de irse a dormir.[13] ¿Qué provocaba ese terror al pequeño Marcel? Que debía hacer que su madre viniera a su cuarto, se quedara allí y se marchara lo más tarde posible. (Él mismo explicaba que el consuelo de la presencia de su madre en el cuarto se veía ya ensombrecido desde el principio por la consciencia de que ella se iría de allí tarde o temprano.) El miedo de Marcel hace que necesite controlar a otras personas. No le interesa qué puede hacer feliz a su madre. Dominado por el miedo, solo sabe que necesita que ella esté a sus órdenes. Y ese patrón marcará todas sus relaciones subsiguientes, sobre todo la que mantiene con Albertine, su gran amor. No soporta la independencia de Albertine porque le infunde una ansiedad excesiva. La falta de control total lo vuelve loco de miedo y celos. El triste resultado de todo ello —que él narra con un gran conocimiento de sí mismo— es que no se siente seguro con Albertine más que cuando ella está dormida. Nunca llega a amarla realmente tal como ella es, porque cuando ella es como es, no es suya (de Marcel).

Proust respalda así el argumento de Rousseau: el miedo es la emoción de un monarca absoluto a quien no le importa nada ni nadie más. (Rousseau pensaba que los reyes de Francia eran incapaces de sentir compasión por el

pueblo sobre el que gobernaban, ya que no podían imaginar ningún mundo en común ni reciprocidad alguna con sus súbditos.)[14] No es porque la naturaleza del miedo sea inevitablemente esa: otros animales pueden actuar solos casi desde el momento mismo en que sienten miedo, y su miedo, por lo que sabemos, se mantiene dentro de unos límites y no les impide interesarse por la suerte de sus congéneres ni cooperar con ellos. Los elefantes, por ejemplo, actúan recíprocamente con los miembros de su manada casi desde que nacen. Corren en busca de la ayuda de las hembras adultas para que los reconforten, pero también juegan con otros elefantes jóvenes o con adultos, y aprenden de forma paulatina el vocabulario de las emociones que hace que la vida de los elefantes sea tan singularmente comunal y altruista.

Sin embargo, el bebé humano, desvalido, tiene un solo modo de conseguir lo que quiere: utilizar a otras personas.

Preocuparse por otras personas, reciprocidad, juego

¿Cómo superan los niños pequeños el narcisismo del miedo? Aquí, nuestro (hasta ahora) desalentador relato debe adquirir un tono más sutil, pues sabemos que somos mucho más que ese bebé apremiante y arrogante que fuerza a los demás a cumplir su voluntad. Además, saber cómo logramos liberarnos del narcisismo infantil tal vez nos ayude a pensar en cómo liberarnos de un momento tan cargado de narcisismo y ansiedad como es el actual.

Los momentos de confort y placer originan amor y gratitud. Estas emociones son posteriores en su desarrollo al miedo y estructuralmente más complejas. El amor que es más que narcisista requiere de una capacidad para pensar en la otra persona como un individuo separado, para imaginar lo que esa otra persona siente y quiere, y para permitir que esa otra persona tenga una vida separada y no esclavizada; implica, pues, un movimiento de abandono de la monarquía rumbo a la reciprocidad democrática.

Ese movimiento es desigual, titubeante e incierto, pero la capacidad de imaginarse la vida de otra persona ayuda a impulsarlo, igual que lo impulsa el regreso regular del amor propiciado por el cariño y la buena voluntad evidentes que los cuidadores primarios dispensan a los niños pequeños. Probablemente, la gratitud y el amor recíproco tienen una base evolutiva. El vínculo afectivo entre padres e hijos que se necesita para la supervivencia de la especie requiere, cuando menos, de una reciprocidad limitada. Los padres necesitan sentir que reciben algún rendimiento por tanta inversión. Por eso, cuidar a hijos con discapacidades emocionales profundas —un autismo grave, por ejemplo— es tan difícil. En la prehistoria, esos hijos probablemente habrían sido abandonados. Los psicólogos que se dedican a los estudios experimentales en niños (y, entre ellos, el profesor de Yale Paul Bloom en particular) creen que la capacidad de un niño de introducirse en el mundo de la persona (o personas) que cuida de él —de ser un «lector del pensamiento»— llega a edad muy temprana, lo cual es una capacidad esencial para llevar una vida normal en la edad adulta. [15] La investigación sobre los psicópatas llevada a cabo por Robert Hare reveló que la ausencia de esa facultad de «leer el pensamiento» de otras personas y de interesarse por ellas es una marca distintiva de esos individuos tan profundamente impedidos, que probablemente son psicópatas no porque se conviertan en psicópatas, sino porque nacen así. [16]

De todos modos, todos nosotros tenemos tendencias que imitan la psicopatía bajo la forma de ese narcisismo tan normal en los seres humanos. Son demasiadas las ocasiones en las que no nos paramos a pensar en lo que nuestras palabras y acciones significan para la vida interior de otras personas; y, si esas otras personas son muy diferentes de nosotros, es posible que ni siquiera podamos imaginárnoslo. Y con excesiva frecuencia, cuando realizamos ese esfuerzo, es para intentar entender a las personas que forman parte de un círculo estrecho como nuestra familia o nuestro grupo; esto es, con quienes conforman ese «yo ampliado» que mencioné

anteriormente. En tal caso, el uso que hacemos de nuestras capacidades morales continúa siendo esencialmente narcisista. Y con demasiada frecuencia, también, aun cuando nos damos perfecta cuenta de lo que nuestras palabras y nuestros actos significan para otras personas —como que les infligen un daño o una humillación, o les imponen una difícil carga —, simplemente no nos importa. Aquel mundo de preocupación narcisista en el que dio inicio nuestra vida fuera del seno materno vuelve a manifestarse en momentos de necesidad y miedo, y pone en peligro nuestro vacilante avance hacia la madurez moral y la ciudadanía constructiva.

El filósofo del siglo XVIII Adam Smith, una de las primeras voces contrarias tanto a la conquista colonial como al comercio de esclavos, destacó lo difícil que resulta que una persona mantenga su interés y preocupación por otros congéneres suyos lejanos ante la facilidad con la que el miedo puede hacer que su pensamiento se centre de nuevo en sí misma. El ejemplo que puso fue el de un terremoto en China. Al enterarse de semejante desastre, una persona compasiva en Europa se sentirá muy afectada y preocupada... durante un tiempo. Pero si ese mismo hombre (Smith tendía a imaginar personas de sexo masculino en sus ejemplos) se entera de que perderá su dedo meñique al día siguiente, se olvidará por completo de la suerte de esos otros millones de personas: «La destrucción de tan ingente multitud claramente le parece entonces un objeto menos interesante que este otro insignificante infortunio propio». [17]

¿Cómo pueden contribuir nuestras primeras interacciones con niños pequeños a que sus pasos de acercamiento a otras personas sean un poco menos vacilantes? Una reflexión en este sentido nos proporcionará las primeras pistas para conseguir respuestas sociales productivas.

Mientras el niño pequeño se sienta desvalido y sea incapaz de estar solo sin sentir miedo, la reciprocidad y el amor no florecerán. Donald Winnicott, gran psicoanalista que también era pediatra, concluyó tras observar a miles de niños sanos que el tenebroso relato de terror y esclavización monárquica

aquí referido rara vez prevalece con el paso del tiempo.[18] La vida suele ir mejor de lo que ese panorama temprano podría presagiar, aunque no sin incongruencias y recaídas. Poco a poco, el bebé va desarrollando la capacidad de estar solo. ¿Cómo ocurre tal cosa? Una de las claves observadas por Winnicott fue el papel de lo que él llamó «objetos transicionales»: esas mantas y esos animales de peluche que los niños muy pequeños usan para consolarse cuando sus padres están ausentes. (Le encantaban las tiras cómicas de *Peanuts*, de Charles Schulz, y se preguntaba si la manta de Linus no habría sido influencia suya o, para ser más precisos, de sus ideas.) Abrazarse a una manta o a un osito de peluche aplaca el miedo y, de ese modo, el niño ya no tiene tanta necesidad de ser tan mandón con sus padres; se sientan así las bases de lo que Winnicott llamó la «interdependencia madura».

Al final, el niño suele desarrollar la capacidad de «jugar solo en presencia de su madre» y de entretenerse sin necesidad de llamarla (a ella o al padre) todo el rato, ni siquiera aunque la tenga a la vista o aunque sepa que ella puede oírlo. (Winnicot dejó claro que «madre» no era un papel específico de un género: él mismo se enorgullecía de sus propias cualidades maternales y a menudo se identificaba con personajes femeninos de libros y de películas.) La seguridad y la confianza son lo que comienza a hacer posible una sana reciprocidad.

En ese momento, un niño empieza a ser capaz de relacionarse con sus padres como personas separadas y completas, en vez de considerarlos una prolongación de sus propias necesidades. Su yo democrático está listo para ver la luz.

Esa fase, según Winnicot, desemboca normalmente en una dolorosa crisis emocional: el niño entiende por fin que aquella persona a quien tanto quiere y a la que tanto se abraza es la persona contra la que ha dirigido sus agresivos y airados deseos cuando sus necesidades chocaban con la frustración. Pero es ahí donde, al mismo tiempo, comienza la vida moral:

consternado por su propia agresividad, el niño va desarrollando gradualmente una «capacidad para preocuparse» por otras personas: el padre o la madre no es alguien a quien destruir, y «yo» debo convertirme en una persona que no destruye. La moralidad actúa de la mano del amor, puesto que es el amor el que lleva al niño a sentir lo mala que es su propia agresividad. El juego imaginativo, defendía Winnicott, tiene un papel clave en ese desarrollo. Mediante cuentos, canciones y juegos, jugando a representar personajes contentos o asustados con animales de peluche, muñecos y otros juguetes, los niños elaboran un mapa de las posibilidades del mundo y de los mundos interiores de otras personas. Comienzan así a ser capaces de ser generosos y altruistas. Winnicott siempre subrayaba el papel ético y político del arte, que continúa, en los adultos, la sana función del juego en la vida de los niños pequeños. «Bien pobres somos —decía él — si no somos más que cuerdos.» [19]

Los niños no pueden alcanzar la madurez emocional por sí solos. Necesitan una atención estable y cariñosa, una atención y un cuidado que les transmitan la seguridad de que ni siquiera su miedo y su agresividad anulan el amor de sus padres. Superar el miedo —en la medida en que conseguimos tal cosa— es un proceso relacional. El cariño y los abrazos son la base de la primera fase de lo que Winnicott llamó el «ambiente facilitador». El padre o la madre deben encajar el odio del hijo pequeño sin entrar en pánico ni caer en una depresión, y Winnicott dejó claro que la mayoría de los padres consiguen hacerlo suficientemente bien. Esa madre (o ese padre) debe «seguir siendo ella misma, ser empática con su pequeño, estar ahí para recibir el gesto espontáneo del hijo y sentirse complacida».

Pero si pensáramos que la infancia temprana es un lugar feliz lleno de juegos, juguetes y ositos de peluche, nos engañaríamos. La horrible tenebrosidad del miedo durante los primeros meses de vida acecha siempre bajo la superficie, y se convierte con enorme facilidad en pesadilla ante la más mínima novedad desestabilizadora: una dolencia de infancia, la

enfermedad o el fallecimiento de un padre, el nacimiento de un nuevo hermano.

Gabrielle tenía dos años y medio cuando sus padres pidieron ayuda a Winnicott para que la tratara.[20] Tras el nacimiento de una hermana pequeña, la niña vivía traumatizada por la angustia y las pesadillas. El protagonista central de estas últimas era un peligro terrible y oscuro que la amenazaba y que guardaba cierta relación con el nuevo bebé y con la atención que sus padres le dispensaban. Ella se imaginaba un aterrador tren oscuro, un «babacar», que la llevaba a un lugar desconocido. También mencionaba a una «mamá negra» que se le acercaba con la intención de hacerle daño, pero que también estaba dentro de ella y la transformaba en negra a su vez. Pero el peor de todos aquellos monstruos era el «Sush baba», una versión de pesadilla del nuevo bebé. (Su hermanita se llamaba Susan.)

Gabrielle (a quien, en su análisis, Winnicott aludía por el apodo con la que también la conocían en la familia, «The Piggle») tenía un padre y una madre cariñosos que se preocupaban por ella y jugaban con ella. Su padre incluso se sumó al análisis, que contiene una encantadora descripción de cómo, a instancias de Winnicott, imitó el nacimiento de la hija más pequeña deslizándose desde el cuerpo del analista hasta el suelo. Es evidente que Gabrielle era una niña excepcionalmente sensible; no todos los niños sufren semejante ansiedad ante unos acontecimientos tan «normales». Pero es importante recordar que los miedos por los que Gabrielle tuvo aquellas sesiones con Winnicott están presentes en mayor o menor medida en todos los niños, aunque algunos los manifiesten de forma menos grave o no tengan unos padres tan sensibles y observadores para percibirlos. Su historia es singular, pero puede ser representativa también de todas las nuestras, ya que la infancia temprana es un momento de miedos e inseguridades recurrentes.

El análisis continuó a intervalos periódicos (Gabrielle se veía con Winnicott a petición de la propia niña) hasta cumplidos los cinco años de edad. Las notas de Winnicott muestran que una de las claves del análisis fue su exquisito respeto por el mundo interior de la pequeña y su admirable capacidad para introducirse en él. Casi nada más empezar las notas de la primera sesión, escribió: «Ya me he hecho amigo del osito de peluche que estaba en el suelo junto a la mesa». Winnicott hizo que tanto Gabrielle como los padres de la niña se sintieran seguros y estableció un ambiente de «sostén» en el que el miedo pudiera ir expresándose gradualmente hasta que terminara por amainar. El juego en el que su padre fingía ser un bebé es un ejemplo típico de la creativa perspicacia de Winnicott: el hecho de que el padre imite los terrores de la infancia y, de ese modo, se haga vulnerable —sobre todo, añadiría yo, si lo hace de un modo cómico, que genere risa y bienestar— ayuda a que la pequeña gestione sus propios miedos. Asimismo, transformó el miedo y la agresividad impotentes que Gabrielle sentía hacia el nuevo bebé en un juego divertido, en el que ella golpeaba a Winnicott con un rodillo ficticio. El juego le daba a la pequeña una mejor perspectiva de su propia situación y la ayudaba a dominar su agresividad.

Al terminar el análisis, Gabrielle tuvo que despedirse de Winnicott, un hecho que, en sí mismo, representaba un potencial trauma. Así que, cuando estaban sentados juntos, Winnicott le dijo: «El Winnicott que tú inventaste era solo tuyo y ya se ha terminado, y ahora nadie más que tú podrá tenerlo». (De ese modo, recordó a Gabrielle que ambos tenían una relación única. Ella tenía miedo de que su hermanita pequeña la sustituyera como objeto del cariño de sus padres, por lo que, en ese momento, era evidente que iba a temer que otros nuevos pacientes ocuparan su lugar como receptora del cariño de Winnicott. Pero él la tranquilizó diciéndole que el amor no funciona así, sino que es un vínculo único entre ellos dos.) Ambos estaban sentados juntos leyendo un libro sobre animales. Entonces él le dijo: «Te lo noto cuando estás muy cohibida, y sé que, en esos momentos, quieres

decirme que me quieres». «Ella dio entonces un gesto de asentimiento muy claro.»

En 2017, Deborah Luepnitz, una analista de Filadelfia, se escribió con una colega terapeuta que aprovechó la ocasión para confesarle que ella era la famosa «Gabrielle». A raíz de aquello, Luepnitz le hizo una larga entrevista que se ha publicado recientemente.[21] Gabrielle se había convertido en terapeuta psicoanalítica. Le contó a Luepnitz que, a su entender, fue muy significativo que la de su madre fuera una familia de judíos checos refugiados del Holocausto. (Su padre era un protestante irlandés.) El verdadero nombre de Gabrielle era Esther. Los padres, según supimos por esa entrevista, también estaban paralizados por el miedo: tanto que no se veían capaces de llamarla por su nombre real, el cual, según ella, «compendia la historia y el trauma judíos de la familia». Recuerda relativamente poco del análisis, pero sí se acuerda del juego con el rodillo imaginario y lo culpable que se sintió porque sabía que Winnicott estaba enfermo ese día y ella le hizo «esforzarse mucho jugando». Es sorprendente que ese momento de despertar a la conciencia de preocuparse por otra persona sea el recuerdo más vivo que ella tiene de todo aquello.

El ambiente facilitador, primera parte

El caso de Gabrielle nos recuerda que la infancia es una época inherentemente aterradora. El preocuparse por otros, el amor y la reciprocidad son logros asombrosos a los que se llega haciendo frente a una oposición ciertamente feroz. Winnicott llegó a la conclusión de que la inmensa mayoría de los padres realizan una buena labor en ese sentido. Los niños no necesitan perfección y, cuando los padres se la exigen a sí mismos, se estresan de un modo que los perjudica tanto a ellos como a sus hijos pequeños, que únicamente necesitan un sostén que sea «suficientemente bueno». Pero Winnicott fue testigo de dos guerras mundiales y de lo mucho que la separación, la ausencia y la violencia traumatizaron a muchos niños.

(Puede que la propia madre de Gabrielle hubiera transmitido inadvertidamente a su hija parte de aquel terror por el Holocausto que ella a todas luces aún sentía: el «babacar» recuerda inquietantemente a los trenes de transporte alemanes.) También sabía muy bien que los padres pueden infligir a sus hijos un serio maltrato emocional o incluso físico. Él mismo había sufrido el daño de crecer con una madre patológicamente deprimida y con un padre cruel que se mofaba de él por su inconformismo de género. [22] Y dijo que esa «violación del núcleo mismo del yo» es más dolorosa que «ser devorado por caníbales». La consecuencia de aquello fue que padeció impotencia sexual hasta la madurez, cuando conoció a su segunda esposa, Claire, una trabajadora social que también tenía mucho de inconformista de género a su modo, además de ser una persona divertida, cariñosa y alegre. Así que Winnicott era muy consciente de que no siempre se daban las condiciones de base para una superación del miedo temprano sin secuelas graves.

Winnicott inventó un concepto para referirse a lo que los niños necesitan para que crezca y florezca en ellos la preocupación por los otros. Llamó a ese conjunto de condiciones «ambiente facilitador». En una primera fase, aplicó ese concepto a la familia: esta debe contar con una base de estabilidad afectuosa elemental (de la que la suya propia carecía, por ejemplo) de la que deben estar desterrados el sadismo y el maltrato infantil (en la suya no lo estaban). Pero si pensamos en la situación de las familias en tiempo de guerra, nos damos cuenta enseguida de que el ambiente facilitador tiene a su vez unas precondiciones económicas y sociales: debe haber en él una ausencia básica de violencia y de caos, de temores de persecución étnica y de terror; debe haber asimismo una alimentación y una atención médica suficientes. Por su trabajo con niños evacuados de zonas de guerra, entendía bien los costes psíquicos del caos externo. Por lo tanto, incluso esa primera fase está ya modulada por factores políticos. De ahí que quepa que nos preguntemos a qué deberíamos aspirar como nación si

queremos niños que sean capaces de preocuparse por los demás y de demostrar reciprocidad y también felicidad. Como Winnicott reconocía (de un modo que muchos psicoanalistas no lo hacen) que lo personal y lo político son planos inseparables, nunca dejó de volver sobre las cuestiones políticas a lo largo de su carrera. Examinaremos esta segunda fase más a fondo, pero no debemos olvidar nunca que las dos «fases» están interrelacionadas desde el principio. Hasta en una persona finalmente feliz como lo ha sido Gabrielle hizo mella en su momento el Holocausto como también lo hizo el nacimiento de una hermanita.

De todos modos, antes de alcanzar la segunda fase, vivimos otro aterrador descubrimiento.

La muerte entra en nuestro pensamiento

Al principio, el miedo es una reacción al hambre, la sed, la oscuridad, la humedad y la impotencia de no ser capaces de hacer nada por nosotros mismos para solucionar esas malas sensaciones. Con el paso del tiempo, una idea nueva entra en escena, una idea seguramente implícita desde el principio en nuestras respuestas de miedo heredadas por vía evolutiva: la idea de la muerte. El bebé no tiene consciencia de la muerte ni de su propia mortalidad. Pero sus respuestas de origen evolutivo sirven al propósito de la supervivencia, por lo que podríamos afirmar que, en cierto sentido, el miedo al hambre y a la sed, o incluso a la ausencia de confort, es un miedo a la muerte. Es muy posible que cierto temor indefinido a la muerte sea una característica innata en nosotros, una ventaja evolutiva. Y hasta los padres que más quieren a sus hijos pequeños les transmiten su propio miedo al «babacar» en momentos en los que la enfermedad o la agitación política afectan a la familia. Así pues, estamos precondicionados para evitar la mortalidad y temerla.

Esta retracción innata (o, cuando menos, muy temprana) tiñe los primeros temores. Incluso cuando el niño no tiene aún una consciencia

explícita de la muerte, la mortalidad influye en el terror de las pesadillas infantiles. El niño tiene miedo a un vacío negro o a una caída desde una altura infinita o a un monstruo devorador. Cuando las personas que lo cuidan se marchan, le invade un miedo terrible a que no vayan a volver (he ahí la fuente del interminable placer que los bebés sienten cuando jugamos con ellos a hacer desaparecer de su vista cosas queridas por ellos, como un juguete o uno de sus padres, para hacerlas reaparecer instantes después entre sus gozosas risas).

Las fantasías de las pesadillas de Gabrielle hacían clara alusión a la muerte: el «babacar» que parecía conducirla a su aniquilación; la «madre negra» devoradora; y sobre todo, la amenazadora «bebé Sush» que amenazaba con condenarla a la extinción. El miedo a perder el amor y la atención de los padres figuraba en su imaginación como una especie de muerte. ¿Y por qué no iba a ser así? A esa edad, ella era aún incapaz de imaginar un futuro de estabilidad y de continuidad del amor que recibía. Para los niños muy pequeños, cualquier pérdida temporal es una muerte. El trabajo central en los tres años de análisis con Winnicott fue generar confianza: la sensación de que las interrupciones no son fatales en la realidad, de que los ositos de peluche, los analistas y los padres sobreviven y continúan queriendo.

Pero por muy bien aprendida que quede esa lección, el niño pronto advierte otra realidad más oscura: ciertos animales y personas no reaparecen. La muerte de hermanos y de padres eran antes sucesos bastante rutinarios, y los niños pequeños aprendían enseguida a ver el mundo y su propia existencia como un lugar muy frágil. Ya en el siglo XVIII, Rousseau pensaba que su pupilo hipotético, Emilio, tal vez no sería testigo de suficiente muerte a su alrededor como para hacerse una idea de su propia vulnerabilidad y, para remediarlo, el maestro imaginario del pequeño comienza a hablarle de la muerte dirigiendo su atención hacia la muerte de pequeños animales. [23]

En cuanto los niños aprenden la idea de la muerte, comienzan a plantear múltiples preguntas y enseguida comprenden que ellos mismos también morirán algún día. Los niños reaccionan ante ese descubrimiento de formas distintas, pero siempre con una sensación de profundo temor y desasosiego. Cuando yo tenía seis años —un momento que fue bastante angustioso para mí, ya que mi hermana pequeña acababa de nacer y yo tenía la impresión de que mis padres habían perdido el interés por la que hasta entonces había sido su hija única—, mi abuela me llevó a ver *Rigoletto* de Verdi en el Metropolitan Opera House de Nueva York. A ella no le interesaba la ópera y no tenía ni idea de que nadie pudiera sentirse hondamente conmovido por ninguna, así que no se dio cuenta de lo peculiar de aquella elección suya. Sentada en la tercera fila del patio de butacas, yo me sentí embelesada y traumatizada a partes iguales. Me pasé semanas representando con mis muñecas la escena final en la que la agonizante Gilda (asesinada por error porque ha elegido ocupar el lugar del veleidoso Duque, a quien ella ama) le es entregada a Rigoletto en un saco cerrado. El bufón mira en su interior esperando ver en él el cadáver de su odiado enemigo, pero retrocede entonces horrorizado al comprobar que el saco contiene en realidad el cuerpo de su amadísima hija, a punto de expirar. Estoy convencida de que aquel saco representó, para mí, la amenaza mortal del nacimiento de mi hermana y cómo aquello me había dejado desolada, pero también representó mi incipiente consciencia de mi propia mortalidad. La muñeca que yo colocaba en el saco cuando reproducía la ópera en casa era Jo —de mi familia de muñecas de *Mujercitas*—, que era la que me representaba a mí. Cuando abría el saco con aquella muñeca, estaba observando y ensayando mi propia muerte. (Soy aficionada a la ópera desde entonces y creo que esos conmovedores dramas musicales constituyen verdaderas formas de juego winnicottiano que nos permiten comprender con mayor profundidad, e incluso aprender a respirar en medio de la tragedia.)

Mucho es lo que cabe decir del miedo a la muerte. Nos mueve a buscar seguridad, salud e incluso paz. Nos mueve a dar cobijo a las personas y seres a los que queremos, y a proteger instituciones y sistemas legales preciados para nosotros. Además, el hecho de reconocer que somos mortales debería recordarnos que somos también profundamente iguales. Por mucho que los reyes y los nobles de Francia trataran de someter a sus súbditos, en su fuero interno jamás podían negar que eran similares a ellos en la cuestión más importante de todas. Ese reconocimiento podía producir —o así lo esperaba sinceramente Rousseau— compasión y reciprocidad: podríamos así unirnos para protegernos unos a otros del hambre, las enfermedades y la guerra.

Pero el miedo a la muerte es también aterrador y nos envuelve para siempre. A diferencia de otros miedos de infancia, no hay consuelo o confianza que pueda eliminarlo. Los padres que se marchan de la habitación vuelven. Los nuevos hermanos no se llevan consigo el amor materno y paterno. Pronto aprendemos (más o menos) que no hay ningún monstruo en el armario, que no hay ninguna bruja que se coma a los niños pequeños. Pero el miedo a la muerte nunca se demuestra infundado y ningún aprendizaje puede hacerlo desaparecer. El «babacar» se adentra veloz en la oscuridad. Así pues, el miedo pervive bajo el discurrir de la vida diaria, donde llega incluso a producir resultados positivos, como defendió Rousseau. Pero también propicia numerosas estrategias de narcisismo, autoevitación y negación.

Lucrecio aseguraba que el miedo a la muerte es la causa de todos los demás temores en la vida humana. No parece que sea así. La vida es difícil por sí sola y depara muchos miedos. Nuestra vulnerabilidad humana misma es la fuente del miedo, y apenas una parte de este está centrada en la muerte, pues la muerte solo es un aspecto más de nuestra vulnerabilidad. Los griegos y los romanos imaginaron dioses que eran inmortales y que, aun así, podían sufrir muchas penalidades: dolor físico (Prometeo,

eternamente condenado a que su hígado fuera comido por un buitre), mutilación (Urano, cuyos testículos fueron arrojados al mar tras haber sido castrado por su hijo), pérdida de hijos (Zeus, que lloró la muerte de su hijo Sarpedón) y humillación (Hera, traicionada en incontables ocasiones por su esposo). Sabían, pues, que la inmortalidad no ponía fin al miedo. Pese a ello, Lucrecio estaba probablemente en lo cierto al pensar que el temor a la muerte «impregna» la vida de «la negrura de la muerte», aun cuando haya luz y felicidad de sobra a nuestro alrededor.

La retórica del miedo y el error democrático

El miedo hace que queramos evitar el desastre. Pero es evidente que no nos dice cómo. En la prehistoria evolutiva, los humanos seguían las indicaciones instintivas del miedo y huían de los depredadores y de otros peligros hondamente implantados. En este complejo mundo nuestro, sin embargo, no podemos fiarnos del instinto, tenemos que pensar y nos conviene pensar bien. Necesitamos tener un concepto de nuestro bienestar y de qué (y quién) lo amenaza. En todas las sociedades, este proceso de conformación del miedo está influido por la cultura, la política y la retórica. Recordemos que Aristóteles escribió sobre el miedo en un tratado sobre retórica para futuros políticos. Para persuadir a otras personas de que hagan lo que queremos —asegura él— hay que entender cómo funcionan sus emociones y, a partir de ahí, ajustar lo que digamos a su propia psicología. Aristóteles sabía, por supuesto, que las personas usarían ese consejo tanto para fines positivos como para otros más negativos.

El miedo implica que pensemos en una amenaza inminente a nuestro propio bienestar. Entre las explicaciones que Aristóteles dio a los oradores políticos estaba la de que estos solo podrán azuzar el miedo si a) caracterizaban el suceso inminente como algo muy importante para la supervivencia o el bienestar, si b) conseguían que la gente pensase que está muy próximo, y si, además, c) hacían que la gente tuviera la sensación de

que la situación está descontrolada y que no le va a ser nada fácil protegerse de ese hecho negativo por sí sola. El público también tiene que fiarse del orador —añadía—, por lo que los oradores tienen que hacer lo posible para parecer dignos de confianza.[24] Obviamente, ese consejo no siempre se pondrá al servicio de la verdad. De ahí que, debido a nuestra propensión básica al miedo, las sociedades democráticas sean altamente vulnerables a la manipulación.

Tucídides, historiador de la Grecia antigua, dejó escrita una no muy alentadora crónica de un error democrático.[25] Los atenienses habían votado a favor de ejecutar a todos los hombres de Mitilene, una colonia rebelde, y de esclavizar a las mujeres y a los niños. Pero luego se calmaron y comenzaron a reconsiderar aquella decisión, pues reflexionaron sobre lo terriblemente cruel que era condenar a toda una ciudad por una rebelión encabezada solo por unos pocos (una reacción criminal que probablemente sería calificada de genocidio en la actualidad). Entonces, un orador demagogo, Cleón, que había sido uno de los proponentes iniciales del voto a favor de aquel exterminio, tomó la palabra para defender el mantenimiento de la decisión ya adoptada y criticar cualquier cambio de opinión en ese sentido. Cleón, exaltado populista, excitó el miedo y la ira del pueblo a partes iguales diciendo que aquella rebelión ponía en peligro la seguridad ateniense, pues todas las demás colonias se rebelarían a su vez si creían que su acción no tendría represalias. Calificó el peligro de inminente y aseguró que los atenienses pronto tendrían que volver a arriesgar sus vidas una y otra vez.

Cleón impuso su criterio. Zarpó entonces un navío hacia Mitilene para cumplir la letal sentencia. Pero, por aquellos mismos días, surgió otro orador, Diódoto, que, con un tono deliberadamente tranquilizador, convenció a la asamblea de que el sentido de su votación anterior había sido un error. El pueblo no debía precipitarse en desbandada al más mínimo sentimiento de miedo o ira: debía considerar con calma sus propios

intereses futuros. No había ningún peligro inminente, aquella rebelión no estaba amenazando realmente su seguridad, por lo que sería una equivocación grave cometer actos de agresión letal que hicieran perder a Atenas la lealtad de muchos de los aliados que tenía entonces.

Los atenienses revocaron su posicionamiento previo y enviaron otro barco para que diera aviso de ello al primero. Solo la fortuna quiso que el primer navío estuviera encalmado por la meteorología y el segundo pudiera darle alcance a tiempo. De tan fino hilo pendieron miles de vidas. Incluso sin decidir cuál de los dos oradores tenía la razón, de lo que podemos estar seguros es de que uno de ellos no la tenía, y Tucídides dejó sobradas muestras en su libro de que, en su opinión, Cleón estaba equivocado y de que, con su manera torticeramente populista de enfocar la cuestión, puso en peligro la supervivencia misma de la democracia en Atenas. El miedo puede ser manipulado por informaciones ciertas y por informaciones falsas, y puede producir reacciones tanto apropiadas como inapropiadas.

¿Cómo logra hacerse un hueco el error en tales situaciones? Para empezar, las personas deben tener una idea de su propio bienestar y del bienestar de la sociedad; y son muchas las maneras en las que podemos hacernos la idea equivocada. En especial, es muy fácil pensar dentro de un marco demasiado estrecho y equiparar el bienestar social con el bienestar de nuestro propio grupo o clase, olvidándonos de las aportaciones de otros. Cleón consiguió eso mismo de un modo que ya debería resultarnos familiar: instando al pueblo a tener una noción estrecha de la supremacía ateniense de la que quedaban excluidos los aliados y las personas dependientes. *Alterizó* a los aliados e hizo que todos ellos parecieran enemigos potenciales.

Pero incluso cuando las personas tienen una concepción adecuada de su bienestar pueden estar muy equivocadas en cuanto a qué lo amenaza realmente. La rebelión fue claramente una afrenta para Atenas y Cleón consiguió que el pueblo se tomara ese insulto como un riesgo genuino.

Algunos de esos errores pueden ser simplemente consecuencia de malinterpretar los hechos; otros pueden ser el resultado de sobrestimar algún peligro que es real, o de infravalorar otros (en este caso, el peligro de inspirar otras deserciones entre los aliados de Atenas, impresionados por la crueldad de la reacción de la metrópolis). Las personas también pueden considerarse más vulnerables y más indefensas frente a las amenazas de lo que realmente lo son.

A veces, el error viene introducido por el hecho de tener demasiado poco miedo. Atenas también cometió ese error en una fecha posterior, al embarcarse en la desastrosa expedición a Sicilia en contra de todas las voces desapasionadas que aconsejaban lo contrario. Si de algo debían hacer caso los atenienses no era de las rachas o las oleadas del miedo, sino del cálculo prudente, los hechos y los datos empíricos. Y parece que hay buenos motivos para suponer que incluso la grandiosidad de aquella precipitada ofensiva fue producto de un miedo más profundo. Lucrecio decía que las guerras de conquista son causadas muy a menudo por una sensación de impotencia y de vulnerabilidad elemental, que es la que da pie a pensar que uno estará más seguro si aniquila toda oposición. El apresuramiento de aquella malograda expedición no es muy diferente de aquel otro con el que se decidió asesinar a toda la población de Mitilene: ambos respondieron a una imprudente estrategia de autoprotección consistente en tratar de eliminar todos los posibles riesgos. Tampoco difiere mucho de la actitud del Marcel adulto de Proust, enloquecido por la angustia si no confina a Albertine dentro de unos límites que hagan físicamente imposible que lo traicione.

Las leyes del miedo: heurística y prejuicios

La novedosa disciplina de la economía conductual nos aporta más muestras de los errores del miedo a partir de investigaciones psicológicas. Los psicólogos nos enseñan que nuestras evaluaciones del riesgo suelen ser

imprecisas porque, en lugar de calcular fríamente costes y beneficios, empleamos una serie de herramientas heurísticas que no nos proporcionan una buena guía en el complejo mundo actual, por muy bien que nos hubieran orientado en nuestra prehistoria evolutiva. [26]

Una fuente muy común de error en situaciones de miedo es lo que los psicólogos llaman «la heurística de la disponibilidad»: si un tipo de problema concreto está muy presente en nuestra experiencia, esto nos lleva a sobrevalorar la importancia de ese problema. Este mecanismo heurístico es un problema frecuente a la hora de pensar en los riesgos medioambientales. La gente se enteró en las noticias de que unas manzanas estaban contaminadas por un pesticida peligroso, Alar, y muchas personas dedujeron de ello, sin mayor estudio del tema, que el peligro que aquello planteaba era enorme. (Todavía no hay un veredicto concluyente sobre aquel tema, pero lo que sí sabemos ahora con total certeza es que un estudio más a fondo, y no el pánico, habría sido la reacción apropiada en aquel momento. Alar sigue estando clasificado como un carcinógeno probable por la EPA —la agencia federal del medio ambiente en Estados Unidos—, pero la concentración química que los estudios han mostrado que resulta potencialmente peligrosa es altísima y, para conseguirla, se precisaría una cantidad de Alar equivalente a la que una persona ingeriría si bebiera unos veinte mil litros de zumo de manzana al día.) La heurística de la disponibilidad también hace que las personas no tomen en consideración el abanico completo de alternativas: por ejemplo, el pequeño detalle de que la prohibición del DDT provocaría un repunte de las muertes por malaria. En los ámbitos técnicos, nada puede sustituir a una buena investigación científica exhaustiva, pero la población suele obedecer antes al miedo que a la ciencia.

Otro fenómeno que se ha estudiado en el contexto de la hostilidad étnica es la llamada «cascada»: las personas responden al comportamiento de otras personas sumándose rápidamente a ellas. A veces, se les unen por la

reputación de esas personas —formando una «cascada reputacional»— y, a veces, se suman a ellas porque piensan que el comportamiento de otros individuos les aporta nueva información (se forma así una «cascada informativa»). El economista Timur Kuran sostiene que tales cascadas tienen un papel importante en el contexto de la «etnificación», que es el cambio (a menudo, sorprendentemente rápido) por el que las personas pasan a definirse en términos de una identidad étnica y religiosa, y por oposición a algún otro grupo étnico.[27] El psicólogo psicoanalítico Sudhir Kakar, en una investigación sobre la violencia étnica en la India, llegó por su cuenta a una explicación similar.[28] Lo que Kakar se preguntaba inicialmente era por qué personas que habían convivido en paz durante años (hindúes y musulmanes en su caso) se volvían mutuamente hostiles de pronto y comenzaban a definir su identidad de un modo distinto, en términos de su etnicidad religiosa. Su estudio muestra el enorme papel que desempeñan los líderes respetados de cada comunidad, cuyas reputaciones propician seguidores incondicionales. También tiene un papel destacado la introducción de nueva «información» sobre el peligro presuntamente representado por los musulmanes, información a menudo muy poco fiable.

Esas tendencias amenazan la democracia en Estados Unidos hoy en día como la llevan amenazando en la India desde hace muchos años. Pero actualmente existe una novedad que hace que las situaciones sean más volátiles si cabe, porque las redes sociales e internet han hecho que sea más fácil la circulación de noticias falsas y la formación de fenómenos de cascada. Cuando una noticia «se viraliza» es fácil que las emociones se descontrolen de un modo que difiere del efecto que suelen tener las noticias de la prensa escrita o, incluso, de la televisión.

¿Cuál es el antídoto contra las cascadas informativas perniciosas? La relación correcta de los hechos, el debate público informado y, sobre todo, un espíritu de disconformidad e independencia entre la ciudadanía. El miedo, sin embargo, siempre amenaza ese espíritu de discrepancia. El

miedo hace que la gente busque cobijo despavorida y trate de encontrar consuelo en el abrazo proporcionado por un líder o un grupo homogéneo. El cuestionamiento es una actitud que se antoja demasiado descarnada y solitaria en momentos así.

En una serie de famosos experimentos, el psicólogo Solomon Asch mostró que las personas presentan un nivel sorprendentemente elevado de sumisión a la presión de grupo, aun cuando sus iguales de ese grupo estén diciendo cosas que son evidentemente falsas, incluso sobre algo tan objetivo como cuál de las dos líneas que se les están mostrando es más larga (en una comparación en la que es evidente cuál es la respuesta correcta). [29] Las personas racionalizaron su decisión de seguir la corriente de esos errores; cuando se les preguntó al respecto, dijeron que lo hicieron porque temían dar su opinión. Hoy estamos en disposición de entender las profundas fuerzas psicológicas que intervienen en ese proceso. Pero Asch también descubrió que bastaba con que una sola persona se atreviera a expresar su opinión y diera la respuesta correcta ante el sujeto del experimento para que este se sintiera liberado para responder correctamente también. El desacuerdo hace que la mente se libere del miedo.

Tengo mucho más que contar sobre el espíritu de la disconformidad y la discrepancia, y de cómo podemos cultivarlo, pero con lo dicho hasta aquí podemos ver ya que, para que la disconformidad obre su particular efecto, las personas tienen que estar dispuestas a estar solas sin que el miedo las paralice. El logro del niño que aprende a «jugar solo en presencia de su madre» debe tener su correspondencia posterior en el adulto que aprende a defender argumentos propios por sí solo en presencia de poderosas fuerzas contrarias a la discrepancia. La democracia tiene que cultivar esa disposición a asumir riesgos en aras de la verdad y de los ideales buenos. Los estadounidenses suelen crecer acompañados de valiosas imágenes de independencia política, como el Atticus Finch de *Matar un ruiseñor*, o el personaje de *Doce hombres sin piedad* interpretado por Henry Fonda, por

poner un par de ejemplos. Y no olvidemos los propios líderes de la independencia de Estados Unidos, que arriesgaron la vida por crear el país en el que vivimos.

El miedo a los musulmanes: retórica y heurística, historia de dos presidentes

Todos los errores que hemos examinado influyen en el *crescendo* de miedo a los musulmanes que tan prominente resulta en el panorama actual de Estados Unidos. Los estadounidenses tienen miedo a muchas cosas: a la pérdida (y a la carestía) de la cobertura sanitaria, a Trump y a sus partidarios, a la penuria económica, al éxito de las mujeres y las minorías, a la violencia racialmente sesgada de la policía... Hasta cierto punto, cada uno de esos miedos es racional y útil; sin embargo, cada uno de ellos puede también descontrolarse y hacer que la reflexión sensata y la cooperación resulten imposibles. El miedo a los musulmanes es un buen terreno en el que poner en práctica lo que hemos aprendido hasta aquí, pues en él podemos ver cómo un poco de temor racional (el temor a la violencia terrorista de unos criminales movidos por una ideología extremista conectada con el islam) puede escalar hasta miedos irracionales y perniciosos que producen un clima de desconfianza que amenaza con invalidar nuestros preciados valores democráticos. El miedo suele estar manipulado por la retórica, usada por líderes que motivan a su público por medio de la confianza.

El fenómeno es grande y multiforme. Permítanme que mencione solamente un ejemplo de la explotación retórica del miedo para mostrarles dónde comienzan a activarse los peligros: el discurso que el presidente Trump pronunció en Polonia el 11 de junio de 2017.

Pongamos la situación en contexto. La ignorancia de base que la mayoría de los estadounidenses tienen a propósito del islam es inmensa. La mayor parte de ellos no tienen ni idea de la diferencia entre suníes y chiíes, ni

tampoco de en qué naciones se concentran los musulmanes en el mundo actual; no saben, por ejemplo, que los dos países con mayores poblaciones musulmanas son Indonesia y la India, ambos democracias florecientes. A menudo se habla de (y se piensa en) «musulmán» y «árabe» de forma indistinta. Mucha gente tampoco es consciente, dado que muy pocas personas en este país han leído el Corán, de que el islam fue en su nacimiento una religión que predicaba esencialmente la igualdad y el respeto por todas las personas, de manera muy parecida al cristianismo (uno de los motivos por los que muchos hindúes de las castas inferiores de la India se han convertido a lo largo de los siglos a una u otra de esas dos religiones). Los estadounidenses tienen muy poca noción de las diferencias entre los países en los que viven los musulmanes, o de sus historias y problemas actuales. Tampoco están al tanto de las diferencias en las interpretaciones del Corán, ni del hecho de que si la rigurosa interpretación wahabista ha cobrado especial popularidad hoy en día ha sido gracias en buena medida a que ha contado con el apoyo y la financiación de los gobernantes de Arabia Saudí, aliados estadounidenses.

En semejante clima de ignorancia, es fácil que todos los mecanismos del miedo que he comentado aquí actúen en un sentido distorsionador. En primer y más evidente lugar, el incidente terrorista del 11-S y otros posteriores se han convertido en terreno propicio para la «heurística de la disponibilidad». Aquellos sucesos tan destacados eclipsaron otras fuentes de peligro e hicieron que la gente dejase de fijarse en problemas relacionados —como el fácil acceso a las armas de fuego sin la debida comprobación de antecedentes— y apoyase medidas agresivas en detrimento de otras, como si esa fuera la mejor vía para reducir la vulnerabilidad en general.

Un fenómeno estrechamente emparentado con la heurística de la disponibilidad y que siempre tiene efectos particularmente dañinos es la confusión entre la prominencia de la presencia pública de un suceso (o un tema) y la probabilidad proporcional del peligro que verdaderamente

representa. Es algo con lo que estamos muy familiarizados en el ámbito de la raza y la justicia penal. Los afroamericanos se ganaron en algún momento la mala fama de ser unos criminales a raíz de ciertos crímenes de gran repercusión informativa cometidos por delincuentes afroamericanos, y la gente ha extraído desde entonces dos inferencias muy poco fiables: la primera es que buena parte de los delitos que se cometen en este país son obra de afroamericanos, y la segunda es que una gran parte de los afroamericanos son delincuentes. Obviamente, aun en el caso de que la primera de esas inferencias fuera cierta, la segunda no podría derivarse de aquella. Y, sin embargo, la regularidad con la que muchas personas blancas se aferran a sus bolsos o cambian de acera cuando ven a un afroamericano evidencia lo extendidas que están esas inferencias. En lo que respecta a los musulmanes, está claro que la gente ha realizado también (y mucho más rápido aún) la conexión entre incidentes terroristas destacados y la idea de que la mayoría de los incidentes terroristas son obra de musulmanes, una afirmación esta cuya validez no es fácil de examinar, ya que la definición de terrorismo es demasiado indefinida y controvertida. Pero, a partir de ahí, la gente comete el error mental (mucho más grave) de pasar de la idea de que la mayoría de los atentados terroristas son cometidos por musulmanes a la conclusión de que la mayoría de los musulmanes son terroristas reales o potenciales, una afirmación esta que sí es manifiestamente falsa y tremendamente contraproducente, ya que una de las mejores formas de obtener información valiosa que alerte de posibles actos de terrorismo islámico es fomentar buenas relaciones con la comunidad musulmana local.

Las cascadas, tanto las reputacionales como las informativas, avivan extraordinariamente los miedos generalizados. Internet facilita las cascadas. En las redes, todo se difunde y se viraliza con rapidez, tanto da si son inofensivos vídeos de gatitos como si se trata de información perjudicial y engañosa, a menudo favorecida aún más por la reputación de ciertos cibercomentaristas u otras autoproclamadas autoridades en la materia.

Es probable que ciertos mecanismos neurológicos innatos actúen como potenciadores adicionales del miedo. Del mismo modo que todo parece indicar que estamos programados genéticamente para temer la forma de una serpiente, también parece ser que lo estamos para temer a una persona que esté oculta y a la que no podamos ver la cara. Bien lo saben los productores y directores de películas de terror. Igual que Darth Vader da miedo precisamente porque su voz humana sale desde detrás de una máscara y una capa le envuelve todo el cuerpo, a los estadounidenses (o, cuando menos, a muchos de ellos) les inspiran temor las mujeres musulmanas que llevan el cuerpo cubierto de la cabeza a los pies, sobre todo cuando también se tapan el rostro. Aunque el profundo respeto que aquí inspira la libertad de opciones religiosas ha impedido que Estados Unidos siguiera el ejemplo de algunos países europeos donde se ha prohibido el uso en público del burka, no cabe duda de que provoca una incómoda e imprecisa sensación de alarma en muchas personas, aun cuando ni en Norteamérica ni en Europa haya prácticamente rastro alguno de atentados terroristas cometidos por mujeres, y a pesar de que los terroristas que planifican con tiempo sus ataques, como los que hicieron estallar bombas en la maratón de Boston, siempre se esfuerzan por no llamar la atención: esos dos, en concreto, llevaban gorra de béisbol, camiseta y mochila. También cabe destacar que a la gente no la amedrenten del mismo modo otras formas que las personas tienen de cubrirse todo el cuerpo e incluso la cara, como los atuendos invernales típicos (abrigo largo, sombrero calado hasta las cejas, bufanda tapando boca y nariz, gafas de sol opacas o reflectantes) o los uniformes de quienes practican deportes de invierno, de los cirujanos, de los dentistas, de quienes participan en una fiesta de disfraces, etcétera. (De hecho, la ley francesa que prohíbe llevar la cara tapada en público tuvo que incluir una larga lista de excepciones aludiendo a razones «sanitarias», «deportivas», «profesionales» y «artísticas y culturales».)

A pesar de tales muestras de desigualdad y tribalismo en los temores estadounidenses y europeos, lo cierto es que existe también una aversión innata a los rostros tapados que, sumada a nuestra igualmente innata aversión tribalista a todo lo extraño y desconocido, hace que muchos estadounidenses rehúyan a los musulmanes hasta extremos que no se observan en el caso de miembros de grupos con los que están más familiarizados, aunque también cometan actos violentos. Por ejemplo, la gente no se acobardaba ante los irlandeses católicos por mucho que algunos de ellos estuvieran abonados a la práctica de la violencia, ni tampoco se propuso limitar la inmigración de católicos irlandeses por el hecho de que la «situación» en Irlanda del Norte estuviera generando un elevado número de acciones terroristas, y de que la mayor parte del dinero que financiaba el terrorismo del IRA (el Ejército Republicano Irlandés) procediera de Estados Unidos. Ni siquiera en el Reino Unido, donde la mayoría de tales actos terroristas tenían lugar, se evitaba a los irlandeses de forma tan generalizada (la gente sabía que la República de Irlanda e Irlanda del Norte eran entidades políticas y geográficas separadas) ni, menos aún, a los católicos, a pesar de que el IRA era una organización terrorista de dicha confesión. Tampoco hubo nadie que intentara invocar la idea de un «choque de civilizaciones», algo que habría sonado a absurdo, dado que todas las partes en conflicto eran grupos de personas blancas y cristianas. En definitiva, la gente se guiaba generalmente por los datos y rara vez sucumbía a miedos irresponsables seguramente por eso mismo, porque todos los implicados eran blancos y cristianos.

Si a algo responde el miedo por encima de todo es a la retórica, como bien sabía Aristóteles hace ya mucho tiempo. Y nuestros dos presidentes republicanos más recientes han afrontado la labor de la comunicación pública de modos muy distintos. Tras el 11-S, el presidente George W. Bush repitió insistentemente a sus compatriotas que no estábamos en guerra contra el islam. «No estamos en guerra contra el islam», fueron sus

conocidas palabras exactas. Y no las dijo solo una vez: él mismo se encargó de reiterar ese mensaje con frecuencia, como se puede comprobar leyendo su archivo en <https://georgebushwhitehouse.archives.gov/infocus/ramadan/islam.html>. He aquí algunos ejemplos representativos.

El 5 de diciembre de 2002, en el Centro Islámico de Washington (D.C.):

> Aquí, en Estados Unidos, nuestros ciudadanos musulmanes están realizando múltiples contribuciones en los negocios, la ciencia y el derecho, la medicina y la educación, y en otros campos. Los miembros musulmanes de nuestras fuerzas armadas y de mi administración están prestando servicio a sus compatriotas estadounidenses con gran distinción, defendiendo los ideales que nuestra nación representa de libertad y justicia en un mundo en paz.

El 13 de noviembre de 2002, en un encuentro con el secretario general de la ONU, Kofi Annan:

> Algunos de los comentarios que se han vertido sobre el islam no reflejan el sentir de mi Gobierno ni el de la mayoría de los estadounidenses. El islam, según lo practican la inmensa mayoría de sus fieles, es una religión de paz, una religión que respeta a los demás. El nuestro es un país basado en la tolerancia y en el que damos la bienvenida a personas de todos los credos.

El 20 de noviembre de 2002, en una conferencia de prensa:

> La nuestra no es una guerra contra una religión, ni contra la fe musulmana. Pero sí es una guerra contra unos individuos que odian a muerte aquello que Estados Unidos representa.

Hay mucho más en ese archivo y el hecho mismo de que el presidente Bush guardara dicho archivo es ya significativo de por sí. En mi opinión, así es como reacciona un líder responsable en presencia de un miedo popular generalizado. Calma la confusión y la angustia hasta entonces en aumento, y reconduce a la población aplicando una estrategia basada en los hechos y más matizada y precisa, y le recuerda que el país se guía por unos valores preciados que no deben sacrificarse. (Más cuestionable, todo sea dicho, fue el famoso discurso sobre el «Eje del Mal» del 29 de enero de 2002 en el que el presidente Bush demonizó a un grupo de naciones sospechosas de patrocinar el terrorismo, pero, como mínimo, puso el foco

de atención en la actividad criminal de sus aparatos estatales y no en una religión en conjunto; además, la inclusión de Corea del Norte en dicho grupo sirvió para dejar claro que él no consideraba que el terrorismo patrocinado por un Estado fuera un fenómeno específicamente islámico.)

En general, el presidente Bush tendió a emplear la retórica de la dignidad y el progreso humanos universales por encima de la retórica del choque de «civilizaciones». Por ejemplo, instó a Estados Unidos y a Europa a «ayudar a que hombres y mujeres de todo el mundo construyan vidas dotadas de sentido y dignidad», y a «proteger la salud de la población mundial». Esa retórica tuvo también un gran valor, pues aplacaba miedos mal fundados y hacía que la gente se centrara más en las muestras de peligro real, además de implicarla más activamente en políticas constructivas, útiles para la vida humana en todo el mundo. (Esas afirmaciones están tomadas de una alocución en la que el presidente Bush insistía en la necesidad de que las compañías farmacéuticas proporcionasen fármacos antirretrovirales a precios razonables en África.)

Por el contrario, el presidente Trump ha hecho reiteradas alusiones al islam —en su campaña y ya durante su presidencia— caracterizándolo como una fuente de peligros. La retórica previa a la controvertida moratoria de entrada de viajeros procedentes de ciertos países ya identificaba a los musulmanes como enemigos potenciales y apelaba a menudo a la imposición de un «veto a los musulmanes». El discurso que pronunció en Varsovia el 6 de julio de 2017, y que fue ampliamente elogiado, parece más siniestro si cabe por su sutilidad. En su alocución, Trump se pregunta si «Occidente» conserva todavía la voluntad de luchar contra un enemigo que él califica de monolítico y malvado. Tras referirse a la «lucha [...] por la libertad» de Polonia contra los nazis (extrañamente fusionados en aquel discurso con los soviéticos, ¡que no olvidemos que entonces eran aliados nuestros!), el discurso hace una rápida transición hacia una amenaza actual: «otra ideología opresora» que «pretende exportar el terrorismo y el

extremismo por todo el planeta». Aunque la amenaza recibe la denominación de «terrorismo islámico radical» y no se refiere directamente al islam como tal, y aunque el presidente recuerda su petición de que «los líderes de más de cincuenta naciones musulmanas se coaliguen para expulsar esa amenaza que pone en peligro a toda la humanidad», el discurso se abona a la vieja y conocida idea del «choque de civilizaciones». Según señalaba Peter Beinart en el número de *The Atlantic* del 6 de julio, en el discurso se mencionaba diez veces «Occidente» y cinco veces «nuestra civilización». [30] Y recordemos que la tesis de Samuel Huntington a la que esa retórica hace alusión es que «Occidente» está en guerra con la civilización islámica en su conjunto. [31]

Pero ¿qué es «Occidente»? No es una entidad geográfica, pues incluye países como Australia y Polonia y excluye a otros como Egipto y Marruecos, que están más al oeste que algunas de las naciones que sí incluye. Y, como bien apuntaba Beinart, tampoco tiene un carácter político o económico, ya que Japón, Corea del Sur y la India no están incluidas. Básicamente, es una apelación a una religión y una identidad racial compartidas: el cristianismo (aunque también incluye a algunos judíos) y las personas blancas (pues América Latina no parece estar incluida bajo esa denominación).

Como análisis político, el discurso no tiene ningún sentido. Lo que hay en el mundo islámico es una guerra interna, y no existe en él ninguna organización o grupo —de los muchos que mantienen hostilidades abiertas entre sí— que por sí solo cuente con el poder suficiente para amenazar con una invasión militar ni de la más débil de las naciones europeas. Pero aquel discurso no pretendía ser un análisis, sino que trataba de atizar el miedo al «sur» y a «oriente» o, para ser más precisos, a los inmigrantes de esas regiones. La conclusión de Beinart me parece correcta: a juicio de Trump, «la esencia de Estados Unidos es occidental, o, lo que es lo mismo, blanca y cristiana (o judeocristiana, al menos). De ello cabe deducir que cualquiera

que en Estados Unidos no sea blanco y cristiano no puede ser un verdadero estadounidense y, por lo tanto, será un impostor y una amenaza».

La retórica del actual presidente Trump, a diferencia de la del expresidente Bush, da vida a un demonio sin aportar en paralelo ciertos datos cruciales. Alimenta el miedo creando la sensación de que existe un peligro grande e ilimitado (el sur, oriente), además de inminente y apremiante. Luego, se introduce enseguida en la retórica de la culpa y la defensa propia, pues el miedo engendra ira. Esta es una conexión que rastrearé más a fondo en el próximo capítulo.

En resumidas cuentas, el temor a los musulmanes se basa actualmente en todos los mecanismos del miedo de los que he hablado aquí: tendencias innatas, mecanismos heurísticos muy incrustados en la psicología humana y sensibilidad reactiva de las personas a la retórica política. Esta clase de miedo amorfo, generado en un clima de ignorancia de los hechos y alimentado por una retórica imprecisa y alarmista, es enemigo de todo diálogo sensato sobre nuestro futuro. Suerte tenemos de que los buenos analistas saben disentir.

Este no es más que un ejemplo de miedo estadounidense mal encaminado. Otros miedos deberían someterse a idéntico tipo de análisis. ¿Qué está pensando e imaginándose la gente? ¿Por qué? ¿Hasta qué punto hay motivo para ese miedo y está fundado en información correcta? Si se trata de un temor concentrado en objetivos específicos, ¿se ha puesto un énfasis exagerado en alguno de ellos en vez de en otros igual de graves? Si un temor está bien fundado y es equilibrado, pero, aun así, se corre el riesgo de que la gente ignore el problema y no actúe al respecto, puede estar justificada cierta exageración del peligro, como cuando un político que trata de conseguir que la población evacúe una zona de potencial catástrofe llama «tempestad monstruosa» a un huracán que se avecina sobre el lugar. Pero hasta esa exageración justificada no debe manejarse más que desde la más exquisita cautela.

El ambiente facilitador, segunda parte

Somos vulnerables y nuestras vidas son proclives al miedo. Incluso en momentos de felicidad y éxito, el miedo va royendo los márgenes del interés por los demás y de la reciprocidad, alejándonos así de las otras personas y llevándonos a sentir una preocupación narcisista por nosotros mismos. El miedo es monárquico y la reciprocidad democrática es un logro que cuesta mucho conseguir.

Winnicott, optimista pese a haberse hecho una muy buena idea de la medida de esos peligros, creía que las personas podían alcanzar una «interdependencia madura» si contaban con un «ambiente facilitador», y pensaba que tal ambiente se conseguía a menudo. Por su profesión, él se había centrado durante toda su vida en propiciarlo en la vida del niño o la niña individuales en el seno de la familia. Muchos niños tenían ya ese ambiente; si no disponían de él, la labor paciente del analista podía suministrárselo. Pero su trabajo durante la época de la guerra lo llevó a especular con abordar la cuestión en un sentido más amplio: ¿cómo tendría que ser una sociedad en su conjunto para servir de «ambiente facilitador» para el cultivo personal de sus habitantes y de las relaciones humanas entre ellos?

Una sociedad así, pensó él (a medida que avanzaba la Guerra Fría), tendría que ser una democracia protectora de las libertades, pues solo tal forma de sociedad alimentaba por completo y por igual las capacidades de las personas para crecer, jugar, actuar y expresarse.[32] Él relacionó en repetidas ocasiones la democracia con la salud psíquica: para vivir con otras personas conforme a unos términos de interdependencia mutua e igualdad, los seres humanos tenemos que trascender el estado narcisista en el que iniciamos nuestra vida. Tenemos que renunciar al deseo de esclavizar a otros y sustituirlo por la preocupación por esas otras personas, por la buena voluntad y por la aceptación de unos límites a la agresividad infantil.

Tenemos una idea aproximada de lo que esos objetivos implican en el seno de la familia, y Winnicott siempre hacía hincapié en el hecho de que una labor clave de cualquier gobierno es el apoyo a las familias, aunque no dijo mucho más sobre cómo debía materializarse tal apoyo en términos prácticos. Somos claramente testigos de que las familias no pueden dar seguridad y equilibrio a los niños, ni capacitarlos para resistir a las embestidas del miedo, si pasan hambre, carecen de cuidados médicos y no tienen buenas escuelas en las que educarlos ni un vecindario que sea un entorno seguro para ellos, lo cual nos lleva a plantearnos esa cuestión más amplia a la que Winnicott solo hizo vaga referencia: ¿cómo puede una nación en su conjunto constituir un «ambiente facilitador» que calme el miedo y proteja la reciprocidad democrática?

Se trata de una pregunta que requiere apremiantemente de respuesta, pues es mucho lo que está en juego en ese sentido. Como este no es un libro dedicado a describir políticas públicas concretas, ni siquiera intentaré proponer aquí soluciones específicas a esos problemas, si bien, en el capítulo 7, propugnaré algunas estrategias generales. Pero, de momento, resumamos el problema según este queda planteado tras mi análisis previo. El miedo siempre está ahí, hirviendo a fuego lento bajo la superficie de la preocupación moral por los otros, y amenaza con desestabilizar la democracia, ya que la democracia requiere de todos nosotros que limitemos el narcisismo y adoptemos la reciprocidad. En estos momentos, el miedo se extiende desenfrenado por Estados Unidos: miedo a que decaiga nuestro nivel de vida, miedo al desempleo, miedo a la ausencia de cobertura sanitaria cuando la necesitemos, miedo a que llegue a su fin el sueño americano (la seguridad de que, con esfuerzo y trabajo, una persona puede procurarse una vida digna y estable, y de que a sus hijos les irá aún mejor que a ella si ellos también se esfuerzan lo suficiente).

Nuestro relato de miedo nos dice que es fácil que sucedan cosas muy malas. Los ciudadanos pueden volverse entonces indiferentes a la verdad y

optar por la comodidad de un grupo de iguales en el que aislarse y en el que repetirse falsedades unos a otros. Puede que comiencen a temer dar su opinión y prefieran el consuelo de un líder que les proporcione una sensación de protección como la del interior del seno materno. Y puede que se vuelvan agresivos unos con otros y que se culpen del dolor del miedo. Es esta dinámica de miedo-culpa la que nos dedicaremos a analizar a continuación.

3
La ira, hija del miedo

Estados Unidos es un país enfadado. Es una historia que viene de lejos, pero la ira parece hoy más generalizada y estridente. Los hombres culpan a las mujeres, las mujeres culpan a los hombres de clase trabajadora. A la derecha, nos encontramos con una histérica culpabilización de los musulmanes; a la izquierda, se cargan furibundamente las culpas sobre quienes critican a los musulmanes. Los inmigrantes echan la culpa de la inestabilidad de sus vidas al nuevo régimen político. Los grupos dominantes culpan a los inmigrantes de la inestabilidad de «todas nuestras» vidas. La verdad importa, por supuesto, y eso será algo en lo que insistiré más adelante, pero, aun así, la culpabilización de la que somos testigos tiene, con demasiada frecuencia, muy poco de mesurada y un mucho de histérica, inducida por el miedo, reacia a toda deliberación calmada. Y además es vengativa, pues busca que sus destinatarios paguen con la misma moneda el dolor que la persona o el grupo enojado está sufriendo. La ira pública en estos momentos no solo contiene un elemento de protesta ante los agravios —una reacción esta que siempre es sana en democracia cuando la queja está bien fundada—, sino también un ardiente deseo de desquite, como si el sufrimiento de otros pudiera resolver los problemas del grupo propio o de la nación.

Podríamos intentar comprender esa ira reflexionando más a fondo sobre nuestro momento político actual, pero creo que rara vez logramos reflexionar con claridad cuando pensamos en nosotros mismos y en nuestro presente más inmediato, sobre todo si hay ira de por medio. Sería mejor,

según mi opinión, que nos fijáramos antes en el pasado y examináramos el problema a través del prisma de ejemplos históricos y literarios que todos podamos debatir sin estar a la defensiva y pendientes de partidismos diversos. Así que propongo que echemos una mirada en primer lugar a la Grecia y la Roma antiguas, pródigas en elementos relevantes para entender cuestiones de nuestro tiempo. Valoraremos el desenlace de una de las más famosas tragedias griegas, la *Orestíada* de Esquilo (458 a. C.), que explora cómo la ira vengativa cayó como una maldición sobre la casa de Atreo y cómo la democracia y el imperio de la ley son una solución política a semejante maldición. Aunque claramente ambientada en una remota época mítica, la trilogía culmina haciendo un particular elogio de las instituciones atenienses del siglo V. De hecho, en la tercera de las obras que la componen, *Las Euménides*, abundan las referencias (hoy anacrónicas) al sistema de derecho penal con el que el público de entonces estaba familiarizado. [1]

En el final de la *Orestíada*, se producen dos transformaciones en la ciudad de Atenas. Una es famosa; la otra tiende a pasarse por alto. La transformación famosa es que Atenea introduce las instituciones legales para sustituir y poner fin a la espiral de venganza sangrienta. Tras instituir un tribunal de justicia con unos procedimientos bien establecidos de presentación de pruebas y argumentaciones, y con un jurado seleccionado por sorteo entre el cuerpo de ciudadanos de Atenas, anuncia que el derecho será el que dilucide a partir de entonces las culpas de sangre, en vez de que lo hagan las furias, diosas antiguas de la venganza. Pero, en lugar de apartarlas sin más, Atenea las convence para que se integren en la polis y les concede un lugar de honor bajo tierra, como reconocimiento de su importancia para la salud de la ciudad.

Normalmente, esa decisión de Atenea se interpreta como un reconocimiento de que el sistema legal debe incorporar y aceptar las pasiones punitivas. Las pasiones en sí permanecen invariadas; simplemente,

pasan a contar con un nuevo edificio construido en torno a ellas. Las furias acceden y aceptan las limitaciones que les impone la ley, pero conservan su naturaleza inalterada, oscura y vengativa.

Esta lectura, sin embargo, ignora la segunda transformación a la que me refería, que es una transformación del carácter mismo de las furias. Al comienzo de la obra, las furias son descritas como repulsivas y espeluznantes. Se nos dice que son negras, repugnantes; de sus ojos caen gotas de un líquido espantoso. Apolo llega a afirmar que vomitan coágulos de la sangre de las presas que han ingerido. Son seres, dice él, propios de una tiranía bárbara en la que reina la crueldad.

Las furias no se esfuerzan por desmentir tan desoladoras descripciones. Cuando las invoca el espectro de la asesinada Clitemnestra, ellas no hablan, sino que se limitan a proferir ruidos animalescos, gimiendo y gruñendo. (El original griego habla de *mugmos* y *oigmos*, sonidos característicamente animales.) Cuando por fin comienzan a hablar, sus únicas palabras son «¡cógelo, cógelo, cógelo!», que es lo más parecido al grito de caza de un depredador que se puede leer en obras de ese género. Mientras, Clitemnestra dice: «En sueños persigues a la fiera y gritas como un perro sin abandonar nunca tu preocupación por la sangre vertida». Aunque a las furias se les concede posteriormente la capacidad de expresarse de forma poética, como es propio de este género, no debemos olvidar nunca esa caracterización inicial.

Lo que Esquilo ha conseguido con ello es retratar el resentimiento desbocado, que es obsesivo, destructivo y cuya única razón de ser es infligir dolor y desgracia. (Como el obispo Butler, distinguido filósofo del siglo XVIII, señaló: «Ningún otro principio ni pasión tiene como fin el sufrimiento de nuestros congéneres».) La idea de Apolo es que esa raza rabiosa es de otro mundo y, desde luego, no casa bien con una democracia que se rige por la ley.

Sin ciertas modificaciones, esas furias no podrían servir de fundamento para sistema legal alguno en una sociedad comprometida con el imperio de la ley. No se puede meter a unos perros salvajes en una jaula y esperar que de ahí nazca la justicia sin más. Pero las furias no realizan esa transición hacia la democracia sin transformarse a sí mismas en el proceso. Hasta muy avanzada la trama de la obra, continúan siendo los seres bestiales que amenazan con destilar su veneno sobre el país; luego, sin embargo, Atenea las convence de que cambien para poder sumarse a su iniciativa. «Calma ya ese negro oleaje de amarga rabia», dice dirigiéndose a una de ellas. Pero, claro está, eso implica un virtual cambio de identidad, dado lo ligadas a la fuerza obsesiva de la ira que han estado hasta entonces. Atenea les ofrece incentivos para integrarse en la democracia: un lugar de honor, la veneración de los ciudadanos... pero solo si adoptan un nuevo elenco de sentimientos con el que sustituyan la punición vengativa por una benevolencia orientada hacia el futuro. Quizá la obligación más fundamental que les impone es que escuchen la voz de la persuasión. Ellas aceptan la oferta de la diosa y se expresan «amorosamente». Todos deben procurarse generosamente unos a otros —proclaman— «mediante una forma de pensar impregnada de mutuo amor». Como cabía esperar, también experimentan la correspondiente transformación física, hasta el punto de que da la impresión de que adoptan una posición erecta para la procesión con la que concluye la obra y reciben túnicas carmesí de un grupo de ciudadanos que las acompañan. Han dejado de ser bestias y se han convertido en atenienses. Hasta su nombre cambia: pasan a ser las «favorables» (euménides), en vez de las furias.

Esta segunda transformación es igual de significativa que la primera y, de hecho, resulta crucial para el éxito de aquella. Esquilo nos muestra que un orden legal democrático no puede ser un mero corsé con el que se intente enjaular el desquite vengativo, sino que debe transformar la esencia misma de este para que, de ser algo apenas humano, obsesivo, sediento de

sangre, pase a ser algo humano, que acepte razones y que proteja la vida en vez de amenazarla. Las furias siguen siendo necesarias, porque el mundo es imperfecto y siempre hay crímenes a los que enfrentarse, pero no se las quiere ni se las necesita en su forma original, sino que deben convertirse en instrumentos de la justicia y del bienestar humano. La ciudad se libera así de la lacra de la ira vengativa, generadora de conflicto civil y, en su lugar, adopta una justicia con miras al futuro.

Al igual que las democracias modernas, la democracia de la antigua Grecia tenía un problema con la ira. Si leen a los historiadores y los discursos de aquellos oradores, verán cosas que no nos resultan muy remotas: individuos en obsesivo litigio contra personas a las que culpan de haberlos agraviado; grupos que culpan a otros grupos de haberlos dejado sin poder; ciudadanos que culpan a políticos destacados y a otros miembros de la élite de haber traicionado los valores más preciados de la democracia; otros grupos culpando a los visitantes extranjeros, o incluso a las mujeres, de sus propias calamidades políticas y personales.

La ira que tan bien conocían los griegos —y, posteriormente, los romanos— era una ira llena de temor a la propia vulnerabilidad humana. Lucrecio escribió incluso que toda ira política es hija del miedo: concretamente, del desvalimiento infantil y del pariente adulto de este, el miedo a la muerte. El miedo —afirmaba— lo empeora todo y produce una serie de males políticos sobre los que volveremos más adelante. De momento, centrémonos en la ira.

Los griegos y los romanos veían mucha ira a su alrededor, pero como William Harris, estudioso de las culturas clásicas, muestra en su excelente *Restraining Rage*,[2] nunca la aceptaron ni la valoraron positivamente. No definían la hombría en términos de ira, por ejemplo, y, de hecho, como hemos visto en el caso de las furias, tendían a atribuirla a las mujeres, que consideraban carentes de racionalidad. Por mucho que sintieran y manifestaran ira, libraron una guerra cultural contra ella, pues la juzgaban

destructiva para el bienestar humano y las instituciones democráticas. Con «la cólera» comienza la *Ilíada* de Homero, en referencia a la cólera «que causó a los aqueos incontables dolores». Y el esperanzador desenlace de dicho poema épico obliga a Aquiles a renunciar a su ira y a reconciliarse con su enemigo Príamo, conscientes ambos de la fragilidad de la vida humana.

Yo voy a tratar de convencerles de que los griegos y los romanos tenían razón: la ira es un veneno para la política democrática y sus efectos son más nocivos si cabe cuando está alimentada por un miedo subyacente y una sensación de impotencia creciente. Ya estudié la ira en un libro de 2016 titulado *La ira y el perdón*,[3] pero ahora tengo la sensación de que aquel análisis pasó por alto algo crucial: el papel del miedo como fuente y como cómplice de la ira vengativa. Intentaré persuadirles de que debemos resistirnos a la ira en nosotros mismos e inhibir su incidencia en nuestra cultura política.

Esa, sin embargo, es una idea radical y suscita una fuerte oposición. Y es que la ira, por desagradable que sea, es una emoción popular. Muchas personas piensan que es imposible hacer justicia sin enojarse ante la injusticia, y que la ira debe fomentarse como parte de un proceso transformador. Muchos creen también que es imposible que los individuos defiendan su propia dignidad sin ira y que quien reacciona a los agravios y a los insultos sin enojarse da muestras de debilidad y sumisión. Y esas ideas no se circunscriben únicamente a la esfera de las relaciones personales. La postura más popular en el ámbito de la justicia penal actual es el «retribucionismo», la tesis según la cual la ley debería penar a los agresores con un castigo que encarne el espíritu de una ira justificada que busque infligir un dolor que vengue el daño causado (es decir, que lo «retribuya» con un daño equivalente). Y también está muy extendida la creencia de que ningún progreso puede lograrse en la reparación de una gran injusticia sin la intervención de este tipo de ira.

Pese a ello, tenemos razones para persistir en nuestro escepticismo esquiliano al recordar que, en décadas recientes, hemos visto tres nobles movimientos de lucha por la libertad impulsados desde la ausencia de ira; me refiero a los protagonizados por Mohandas Gandhi, Martin Luther King Jr. y Nelson Mandela, líderes todos ellos que no cabe duda que defendieron su dignidad y la de otras personas, y que no consintieron rendirse a la injusticia.

A continuación, argumentaré que un análisis filosófico de la ira puede ayudarnos a sustentar la validez de estas filosofías de la «no ira» y a mostrarnos por qué la ira vengativa es irremisiblemente errónea desde un punto de vista normativo: en ocasiones, incoherente; en ocasiones, fundada en unos valores negativos; y, sobre todo, venenosa cuando la gente se vale de ella para desviar la atención de aquellos problemas reales que se siente impotente para solucionar. La ira contamina la política democrática y es de dudoso valor tanto en la vida como en el derecho. Expondré mi punto de vista general y, luego, mostraré su relevancia a la hora de reflexionar adecuadamente sobre la lucha por la justicia política tomando la todavía inacabada lucha por la justicia racial como ejemplo.

La raíces de la ira: la rabia, el concepto de injusticia

Volvamos brevemente sobre ese bebé temeroso y desvalido que con tanta brillantez describiera Lucrecio. Los bebés al nacer no sienten ira propiamente dicha, porque la ira plenamente desarrollada requiere de capacidad para el pensamiento causal: la consciencia de que alguien me hizo algo malo. Los bebés gritan cuando no consiguen lo que quieren, y el grito, al principio, expresa una incomodidad, más que la atribución de culpa alguna, porque el pequeño no puede pensar en términos de causación.

Pero, pronto, una nueva idea se introduce en su mente: estas personas que cuidan de mí no me están dando lo que tan desesperadamente necesito. Ellos me han hecho esto. Es culpa de ellos que tenga frío, que esté mojado y

que tenga hambre. La propia experiencia de ser alimentado, abrazado y vestido no tarda en suscitar en el pequeño unas expectativas, y las expectativas se traducen en exigencias. Nuestro propio egoísmo instintivo hace que valoremos nuestra supervivencia y nuestro confort. Pero el yo se siente amenazado por otros individuos cuando estos no hacen lo que queremos y esperamos. La psicoanalista Melanie Klein llama «ansiedad persecutoria» a esta reacción emocional en niños pequeños porque, en el fondo, consiste en un miedo, pero ligado a la idea de una amenaza indefinida procedente del exterior.[4] Yo preferiría denominarla miedo-ira o incluso miedo-culpa.

Si no estuviéramos tan incapacitados, simplemente buscaríamos y conseguiríamos lo que necesitamos, pero, como inicialmente somos tan indefensos, tenemos que depender de otros. No siempre nos dan lo que necesitamos, así que, en cuanto podemos identificar al «culpable», descargamos nuestra frustración en él, culpándolo. Esa culpabilización nos proporciona una estrategia: a partir de ahora, impondré mi voluntad poniéndome rabioso y haciendo ruido. Pero también expresa una imagen subyacente del mundo: el mundo debería darnos lo que exigimos. Cuando las personas no nos lo dan, son malas.

Quejarse y culpar son reacciones positivas hasta cierto punto: sirven para construir un mundo ordenado y dotado de sentido en el que yo soy un agente y formulo demandas. Mi vida es valiosa y las cosas deberían estar dispuestas de tal modo que yo sea feliz y mis necesidades estén satisfechas. Como eso no ha ocurrido, alguien debe cargar con las culpas. Pero la idea misma de la culpa está demasiado a menudo infectada por el virus del «modo vengativo» de pensar o por la idea del castigo: las personas a las que estoy culpando deberían sufrir por lo que han hecho. El psicólogo Paul Bloom ha mostrado que ese modo punitivo de pensar aparece muy temprano en la vida de los bebés, antes incluso de que comiencen a usar el lenguaje. Los niños pequeños disfrutan viendo cómo la «persona mala» (un

muñeco que le ha quitado algo a otro muñeco) es golpeada con un palo. Bloom dice que lo que vemos ahí es un sentido primigenio de la justicia. [5] Yo prefiero considerarlo más bien como las furias que habitan en el interior de todos nosotros y que no están necesariamente conectadas con una justicia real. La idea de justicia que manejan esos bebés recuerda más bien a una versión de la ley del talión: ojo por ojo, dolor por dolor. Es probable que esa idea de venganza proporcional tenga algún origen evolutivo, pero considerarla una noción de justicia es un salto conceptual que creo que no deberíamos dar.

Fijémonos en que la ira de la primera infancia se apoya en una profunda contradicción en la que vivimos la mayor parte de nuestra vida humana. Por una parte, me siento indefenso y al universo no le importo. Por otra parte, soy un monarca y debo importarles a todos. La combinación de desamparo físico con egoísmo evolutivo y narcisismo infantil es la que produce esa contradicción, la cual, como veremos, persiste normalmente a lo largo de toda la vida en forma de una rudimentaria concepción de un «mundo justo» y de una tendencia a culpar a otros de las adversidades e infortunios de nuestra vida.

Definición de ira

Demos ahora un salto hasta la edad adulta humana en la que las personas experimentan y manifiestan una ira, no ya infantil, sino plenamente desarrollada. Pero ¿qué es la ira? Como ya he dicho, los filósofos son muy aficionados a las definiciones, pues estas son útiles para aclarar nuestras ideas y, en este caso, para ayudarnos a separar los aspectos potencialmente prometedores de la ira de aquellos otros que no traen más que problemas. Volviendo a los griegos, hablemos de la definición que le dio Aristóteles, pues más o menos todas las definiciones de la ira en la tradición filosófica occidental han seguido el modelo de la aristotélica. [6] (Las de las tradiciones

indias —que son las únicas no occidentales que conozco— son también muy similares.) [7]

Según Aristóteles, la ira es una reacción a un daño significativo provocado a algo o a alguien que nos importa; un daño que la persona iracunda considera que ha sido indebidamente infligido. Aristóteles añadía que, si bien la ira es dolorosa, también es portadora de una placentera expectativa de venganza o castigo. Así pues, los elementos definitorios son: un *daño significativo* a nuestro círculo de valores o de cosas o personas que nos preocupan, que además sea un daño *indebido*. Estos dos elementos parecen correctos y poco controvertidos, y han sido validados por los estudios psicológicos modernos. Ahora bien, esas partes evaluativas de la ira pueden fallar en sentidos muy concretos y en contextos muy locales: puede que nos equivoquemos a propósito de quién hizo la cosa mala, o de lo significativa que fue en realidad, o de si fue un acto cometido indebidamente, con mala intención (en vez de un accidente). Lo normal, sin embargo, es que esas apreciaciones básicas vayan bien encaminadas.

Más controvertida, sin duda, es la idea de que la persona airada busque cierto tipo de castigo, y que esa sea una parte conceptual de lo que es la ira en sí. Todos los filósofos occidentales que hablan de la ira incluyen ese deseo como un elemento del concepto mismo de la ira. [8] Pero, aun así, debemos detenernos un momento a valorar esta cuestión, pues no es ni mucho menos obvia. Deberíamos entender que el deseo de venganza puede ser muy sutil: la persona iracunda no tiene por qué desear vengarse ella directamente. Puede que quiera que sea la Justicia la que castigue al malhechor, o incluso que sea cierto tipo de justicia divina la que lo haga. O puede que, más sutilmente aún, solo quiera que al malhechor le vaya mal en la vida a partir de ese momento, y espere, por ejemplo, que el segundo matrimonio de su traidor cónyuge sea un rotundo fracaso. Creo que, si entendemos ese deseo en este sentido más amplio, Aristóteles estaba en lo cierto: la ira contiene normalmente cierta tendencia a devolver el golpe y

eso es lo que la distingue de la aflicción compasiva. Los psicólogos actuales que estudian la ira coinciden empíricamente con Aristóteles en apreciar en ella ese doble movimiento que va del dolor a la esperanza. [9]

No obstante, deberíamos entender que esas dos partes de la ira pueden disgregarse. Podemos sentir indignación por lo indebido que ha sido un acto o por una situación injusta, sin querer por ello un castigo que vengue el agravio de que hayamos sido objeto. Defenderé aquí que esa indignación es personal y que resulta socialmente valiosa cuando nuestras creencias son correctas: es necesario que identifiquemos los actos indebidos y que los denunciemos y expresemos nuestra preocupación por la vulneración de una norma importante. Y hay también, en mi opinión, una especie de ira que está libre del deseo vengativo: toda ella está contenida en una idea como «qué indignante es eso; hay que hacer algo al respecto». Yo la llamo «ira-transición», porque expresa una protesta, pero mira hacia delante: nos lleva a trabajar en la búsqueda de soluciones, en vez de obcecarnos en infligir un daño retrospectivo. (La palabra común «indignación» es la que se suele usar para hacer referencia a este tipo de ira, pero su uso es inconstante, por lo que yo prefiero este otro término inventado.)

Tomemos el caso de los padres y los hijos. Los padres sienten a menudo que sus hijos han actuado de forma indebida y eso los indigna. Quieren quejarse de la acción incorrecta cometida por sus retoños y hacer que estos asuman algún tipo de responsabilidad por ella, pero suelen evitar los castigos vengativos. Rara vez piensan (hoy en día, al menos): «Ahora sufrirás por lo que has hecho», como si esa fuese la respuesta apropiada. En vez de eso, se preguntan qué reacción será la que conduzca a una mejora futura en su hijo. Y normalmente no se trata de un castigo vengativo y doloroso, ni, menos aún, de una aplicación de la ley del talión («ojo por ojo»). Si su hijo pega a otro niño con el que está jugando, los padres no le pegan como si eso fuera «lo que te mereces». Prefieren emplear estrategias que tengan la firmeza suficiente como para llamar la atención del pequeño y

que expresen con claridad que ha hecho algo que no debía hacer y en qué sentido ha estado mal. Y aportan sugerencias positivas de cara al futuro para que entienda que debe hacer las cosas de otro modo. Así pues, los padres afectuosos sienten normalmente la parte «indignada» de la ira, pero no la parte vengativa (al menos, en lo que a sus hijos respecta, porque los quieren). He ahí una pista de por dónde irá encaminada mi propuesta para nuestra sociedad democrática, en la que me temo que no siempre sentimos amor por nuestros conciudadanos.

Tampoco se puede afirmar que esa respuesta constructiva sea privativa de esas relaciones asimétricas de cariño. Pensemos en una buena amistad. En toda amistad hay desaires y equivocaciones. Una amiga se siente dolida por lo que ha hecho otra. Aun así, si la amistad es fuerte, a la amiga agraviada ni se le pasará por la cabeza responder al dolor infligiendo dolor. Probablemente le dirá a su amiga lo que le parece que esta ha hecho mal y le manifestará cuáles piensa que han sido los valores importantes que la conducta de su amiga ha traicionado, pero hará lo que, a su juicio, más probabilidades tenga de ganarse la cooperación de la amiga para mirar hacia delante, reparar la brecha de la confianza e impedir nuevas equivocaciones.

Los deseos punitivos, sin embargo, son una parte muy profunda de la naturaleza humana y han sido fomentados además por ciertos aspectos de las grandes religiones y de numerosas culturas sociales, aun cuando también hayan sido denunciados por radicales religiosos y sociales, desde Jesús y Buda hasta Mohandas Gandhi. [10] Tal vez esos deseos punitivos nos hicieran un buen servicio en una condición presocial, como factores disuasorios de la agresividad, pero la idea de que el dolor se cura o se aplaca con dolor, por muy extendida que esté, es una ficción engañosa. Matar al asesino no devuelve a los muertos a la vida, por mucho que la demanda de legalización de la pena capital esté apoyada por muchas familias de víctimas, como si eso pudiera volver a «poner las cosas en su sitio». La de que el dolor se cura con dolor es una idea fácil: hasta los bebés de Bloom la tienen, pero en

realidad es una tentación falsa que crea más dolor en lugar de solucionar el problema. Al propio Gandhi le atribuyeron aquella conocida advertencia de que apliquemos el «ojo por ojo y todo el mundo acabará ciego».

El deseo de devolver el golpe surge en toda clase de situaciones. En los divorcios, por ejemplo. Los cónyuges traicionados suelen sentirse con derecho a buscar condiciones punitivas de divorcio y de custodia de los hijos, como si se las debieran y como si la venganza restableciera de algún modo el equilibrio de poder previo o rescatara su dignidad dañada. Pero, en la vida real, la función del castigo vengativo suele ser mucho menos benigna de lo que parece. Lo que sucede en realidad es que dos personas quedan atrapadas en una lucha por infligir dolor, centrándose en el pasado y, con frecuencia, provocando grandes daños colaterales a hijos, amigos y familiares. Al final, el traidor o la traidora puede que reciba «su merecido», pero ¿qué se consigue con eso? Por lo general, no mejora la vida del litigante para que pueda pasar página, ya que, al centrarse obsesivamente en el pasado, esa persona se cierra a nuevas posibilidades y, a menudo, se amarga la vida y se hace desagradable a quienes la rodean. Y eso que lo que quien buscaba un castigo quería era su propia felicidad y su dignidad futuras. El castigo vengativo en sí mismo nunca logra ese objetivo y, con frecuencia, hace que el mundo sea un lugar mucho peor para todos.

También podemos poner como ejemplo esa amistad que me imaginaba hace un momento. Supongamos que la amiga dolida piensa: «Te devolveré el daño que me has hecho y eso equilibrará las cosas y hará que todo vuelva a estar bien». Muchas personas piensan así, pero son personas que no hacen buenos amigos. El dolor punitivo tiende más bien a empeorar las cosas y, posiblemente, a dañar sin remedio la amistad.

Muchos estadounidenses (hombres y mujeres) consideran que las represalias son un signo de hombría: un hombre de verdad (o una mujer fuerte) devuelve el golpe cuando le hacen daño a él o a los suyos. No todas las culturas han pensado así. Los griegos y los romanos antiguos creían que

la ira era un síntoma de debilidad y, por consiguiente, una reacción infantil o, incluso, «mujeril», pues consideraban que las mujeres eran criaturas débiles. La verdadera fortaleza, pensaban, está en no dejarse arrastrar por el juego de responder a la «sangre con sangre». En la mitología antigua, el castigo vengativo es malo, como bien ilustró el trágico griego Esquilo al caracterizar a las furias, diosas de la venganza, como unas bestias sucias y venenosas para la política por su incapacidad para pensar en el bienestar humano.

Pero, un momento. Todos estamos de acuerdo en que los actos indebidos, si son lo bastante graves, deben ser castigados, y que el castigo normalmente causa un dolor. Sí, debemos admitir que el castigo resulta útil en muchos casos, pero antes hay que preguntarse por qué y cómo. Y ya hemos visto que el castigo puede concebirse desde un punto de vista vengativo, como una forma de devolver el golpe por lo que ya ha ocurrido. Esa es la actitud que estoy criticando aquí y que causa un gran daño social, pues nos lleva a aplicar una desagradable estrategia de acumulación de sufrimiento, como si así se compensaran realmente los daños de la ofensa o el crimen. Sin embargo, existe una actitud mejor, más parecida a la del buen padre (o la buena madre) de mi ejemplo previo: podemos intentar mirar hacia delante, hacia el futuro, y tratar de crear una sociedad mejor usando el castigo únicamente para expresar el valor que atribuimos a la vida y a la seguridad humanas, para disuadir a otras personas de cometer ese mismo delito y, esperemos, para disuadir a ese mismo individuo de volver a cometer cualquier otro delito (o, cuando menos, para quitarle la capacidad de cometerlo). En algunos casos, la de la reforma es otra posibilidad que se puede explorar.

Pero si pensamos así, movidos por la intención de mejorar el futuro, probablemente se nos ocurrirán muchas otras opciones antes de recurrir al castigo. Como ese buen padre al que me refería, pensaremos que las personas no cometen actos indebidos con tanta frecuencia si se sienten

depositarias de un amor y un respeto básicos, si pueden alimentarse, si reciben una educación adecuada, si están sanas y si prevén un futuro de oportunidades ante sí. Así pues, reflexionar sobre el delito y la criminalidad nos guiará por la senda de diseñar una sociedad en la que las personas tengan menores incentivos para delinquir. Y cuando, aun pese a nuestros esfuerzos por evitarlo, delincan, nos tomaremos sus delitos muy en serio, pensando en el futuro. [11]

Hay un aspecto más en la definición de Aristóteles. Él añadía que la ira siempre es una respuesta, no a cualquier daño previo, sino solamente a aquellos que suponen lo que él llamó un «desprecio». Sin embargo, no parece que eso sea así en todos los casos. Yo puedo enfadarme por injusticias indebidas infligidas a otros individuos sin considerar necesariamente que sean desprecios hacia mí. Otros filósofos posteriores se adhirieron a las otras partes de la definición de Aristóteles, pero prescindieron de esta restricción: la ira puede ser una respuesta a cualquier acto que consideremos indebido, no solo a aquellos que juzgamos perniciosos para nuestro estatus. Pese a ello, ciñámonos aquí a la concepción aristotélica de la ira, pues no deja de abarcar un número sorprendentemente elevado de casos de dicha emoción, como los propios investigadores empíricos han puesto de relieve.

La idea del estatus es importante porque es el único caso, creo yo, en el que la venganza da al vengador lo que quiere. Si el foco de atención de esa persona no es el asesinato, o el robo, o la violación como males en sí, sino solamente el cómo el crimen ha afectado a su estatus «relativo» en el mundo, entonces empujando al malhechor a una posición relativamente más baja estará impulsándose a sí mismo relativamente al alza. Y si el estatus relativo es lo único que le importa, no tendrá que preocuparse por que los daños subyacentes causados por el acto indebido (el asesinato, la violación, el robo) no hayan sido reparados. Si no piensa en otra cosa más que en el estatus relativo, vengarse o devolver el golpe tiene cierto sentido. Muchas

personas así lo piensan y eso explicaría por qué es tan popular la idea de vengarse y por qué las personas no llegan enseguida a la conclusión de que ese es un vacuo propósito que simplemente los desvía del objetivo de arreglar el futuro.

¿Qué tiene de malo la idea del estatus? La atención prioritaria al estatus relativo era común en la antigua Grecia: de hecho, explica la cólera de Aquiles cuando Agamenón lo ofendió quitándole a «su» mujer. También era habitual dar importancia central al estatus en la época de la fundación de Estados Unidos, como el brillante musical *Hamilton*, de Lin-Manuel Miranda, bien nos lo recuerda. Los complejos códigos de honor y posición social entonces vigentes eran fuente, en realidad, de una constante angustia por el estatus y de múltiples duelos en respuesta a pretendidos ultrajes. [12]

El problema de la obsesión por el estatus es que la vida no gira exclusivamente en torno a la reputación; la esencia de la vida, de hecho, está formada de cosas más sustanciales: el amor, la justicia, el trabajo, la familia. Todos conocemos actualmente a personas que están obsesionadas por lo que otros piensen de ellas, que no dejan de peinar internet para comprobar quién las ha estado insultando. Las redes sociales tal vez alientan esa obsesión, pues en ellas la gente tiende a faltarse al respeto, a llevar la cuenta del número de veces que sus publicaciones reciben un «me gusta», etcétera. Cada vez vivimos más a la vista de otras personas y cada vez una parte mayor de nuestras vidas puede ser puntuada por otros individuos, y puede aumentar o disminuir de valoración en función de ello. Pero ¿no es esa obsesión por el estatus una señal de inseguridad? ¿Y no incrementa por sí misma la inseguridad, dado que la persona que escudriña el mundo en busca de señales de desaprobación está condenada a encontrarlas, por pocas que sean? Y, lo que es igualmente importante, ¿no es la obsesión por el estatus una distracción que nos desvía de otros valores, más importantes? Aquiles tuvo que aprender lo malo que es destruir a miles de personas por causa de una afrenta; Aaron Burr jamás llegó a aprenderlo,

al parecer, pero su ejemplo nos muestra cuánto nos perdemos cuando, como canta su personaje en el musical de Miranda, nos obsesionamos por estar «donde se cuece lo importante». [13]

Nótese que obsesionarse por el estatus relativo no es lo mismo que atribuir la debida importancia a la dignidad o la autoestima humanas, pues la dignidad es un derecho de todas las personas y todas ellas son igualmente dignas (o, al menos, de eso deberíamos convencernos todos y es lo que a menudo pensamos). Por lo tanto, la dignidad no establece ninguna jerarquía y nadie se sentiría tentado a suponer que infligiendo una humillación a otra persona estaría potenciando su propia dignidad. La dignidad, a diferencia de la reputación, es igualitaria e inalienable. [14]

Tres errores presentes en la ira

Estamos ya listos, pues, para analizar tres sentidos en los que la ira puede inducirnos a error.

1. Los errores obvios. La ira puede despistarnos y orientarnos mal si se basa en información errónea sobre quién ha hecho algo, sobre qué es lo que ha hecho y a quién, o sobre si el acto malo se cometió de forma realmente indebida (es decir, con cierta dosis de mala intención) o fue simplemente un accidente, y también si esa misma ira está basada en una equivocada valoración de la importancia del acto. Aristóteles mencionó el ejemplo de aquellas personas que se enfadan cuando a alguien se le olvida cómo se llaman: he ahí un familiar caso de sobreestimación de la importancia del acto de otra persona. (Y, probablemente, también de malinterpretación de su intención.) Como es habitual que el enojo nos induzca a precipitarnos, estos son errores que ocurren con frecuencia.

2. El error del estatus. Considero también que nos equivocamos si pensamos que el estatus relativo tiene una importancia enorme y nos centramos en él excluyendo otras cosas. En el fondo, este error no deja de ser una forma de confusión a propósito de la importancia de un valor

concreto, pero dado que es muy común y es una de las grandes fuentes de la ira, conviene que lo separemos y le atribuyamos una categoría diferenciada.

3. El error de devolver el golpe. Por último, nos equivocamos muy a menudo cuando permitimos que los pensamientos vengativos que tenemos genéticamente arraigados en nuestra mente se apoderen de nuestra voluntad y nos hagan creer que el dolor del culpable erradicará nuestro dolor, o que la muerte compensará el asesinato, etcétera. En definitiva, cuando pensamos que infligiendo un dolor presente arreglamos el pasado. Nos equivocamos porque esa idea no deja de ser una forma de pensamiento mágico irracional, y porque nos distrae de la atención que deberíamos prestar al futuro, que es algo que sí podemos (y, muchas veces, debemos) cambiar.

El cuarto error presente en la ira: la impotencia y el «mundo justo»

Todos estos son errores comunes; también en la vida política. Nos aferramos a la información equivocada acerca de quién hizo qué, o culpamos a unos individuos y a unos grupos de un gran problema sistémico que ellos no causaron. Sobrevaloramos agravios triviales y, al mismo tiempo, infravaloramos otros que sí son importantes. Nos obsesionamos por nuestro propio estatus relativo (o por el de nuestro grupo). Pensamos que la venganza resolverá los problemas creados por el delito o la ofensa original, aun cuando no sea así.

Pero hay más. Muchas veces también atribuimos una culpa, a pesar de que no haya ninguna culpa que repartir. El mundo está lleno de accidentes y casualidades. A veces, un desastre no es más que un desastre. A veces, la enfermedad y la adversidad no son más que enfermedad y adversidad. La profesión médica no puede mantenernos completamente a salvo de las enfermedades y de la muerte, y ni las más sensatas y justas políticas sociales evitarán las calamidades económicas que pueden resultar de un

desastre natural grave o de una interpretación equivocada generalizada de las tendencias económicas previas. Pero, individualmente, nosotros, a nuestro monárquico modo, esperamos que el mundo esté a nuestro servicio. Pensar que todo hecho malo es culpa de alguien es algo que satisface nuestro ego y que, en cierto sentido profundo, nos resulta reconfortante. El acto de atribuir culpas y de perseguir al «malo» nos procura un hondo consuelo. Hace que sintamos capacidad de control en vez de impotencia.

Los psicólogos han realizado muchos estudios sobre la percepción instintiva que tenemos las personas de cómo funciona el mundo, y han descubierto que tenemos una necesidad profundamente arraigada de creer que el mundo es justo. Uno de los aspectos de esta «hipótesis del mundo justo» es la tendencia a creer que las personas que están en peor situación se han buscado su desgracia porque han sido perezosas o se han portado mal. [15] Pero otro aspecto relacionado con esa creencia en un «mundo justo» es la necesidad de creer que, cuando somos nosotros quienes sufrimos una pérdida o una adversidad, la nuestra no es una desgracia sin más, sino que es culpa de las malas acciones de otro u otros, y que podemos recuperarnos en cierta medida de esa pérdida castigando al «malo».

Veamos algunos ejemplos. Se nos muere un padre o una madre en el hospital. Es muy humano creer que ha sido «por culpa de los médicos» y, de ese modo, transferir el pesar propio hacia un litigio por mala praxis. Nuestro matrimonio se va al garete. Siempre suele haber algunas culpas que repartir, pero, a veces, no es fácil concretarlas. Las cosas se acaban porque sí, porque ya les había llegado su hora. Aun así, es humano culpabilizar al «mal» esposo (o esposa) y tratar de hacer añicos a esa persona en los tribunales. Hace que la vida nos resulte más inteligible, que el universo nos parezca más justo.

Las desgracias económicas son causadas a veces por la actividad ilícita de una persona (o de un grupo de personas), y en otras ocasiones por una serie de políticas claramente necias o injustas. Pero lo más habitual es que

su causa sea poco clara e incierta. Pero no nos sentimos bien admitiendo algo así, porque eso hace que el mundo nos parezca caótico e ingobernable. Así que por qué no atribuir la culpa a grupos fáciles de demonizar, como ya hicieron los griegos: en vez de hablar de «bárbaros» como hicieron ellos, podemos centrar las culpas en los inmigrantes, o en las mujeres que se incorporan a la población trabajadora, o en los banqueros, o en las personas ricas. Durante mucho tiempo, se creyó que los juicios a las brujas de Salem fueron el producto de la histeria grupal que se apoderó de las chicas adolescentes de aquel pueblo, pero ahora sabemos que un muy elevado número de los denunciantes de brujas eran varones jóvenes que, en pleno inicio de su edad adulta, se veían afectados por las penalidades típicas de una colonia insegura en el nuevo mundo: incertidumbre económica, dureza del clima, inestabilidad política. Qué fácil resultaba, pues, culpar de todo a las brujas, por lo general mujeres mayores impopulares que eran blanco fácil de las iras populares y cuya muerte brindaba cierta satisfacción temporal a la mente de sus acusadores.

Nuestros más tempranos cuentos infantiles siguen esa misma estructura. Hansel y Gretel se adentran en el bosque en busca de comida. El problema en su caso es el hambre, agravada por el hecho de que sus padres son tan pobres que tienen que trabajar todo el día en ocupaciones de baja categoría, sin tiempo para ocuparse de sus hijos. Pero el cuento da la vuelta a esa situación y nos dice que esos problemas tan reales, son irreales, y que el verdadero problema es una bruja que vive en el bosque y que convierte a los niños pequeños en pan de jengibre. Caperucita Roja va a visitar a su abuela recorriendo sola una larga distancia. El problema real en este relato es el envejecimiento y la falta de atención a esa persona mayor: la familia vive muy lejos y la Abuelita no se encuentra bien. Pero el cuento desvía enseguida nuestra atención: de pronto, el problema ya no es esa difícil situación humana que requeriría de una solución estructural, sino un simple lobo que ha allanado la humilde casa de la Abuelita. En ambos relatos,

cuando al fin muere el desagradable «malo» de la historia, el mundo vuelve a estar como debe. Nuestra predilección por un universo en orden convierte en muy tentadoras para nosotros esas simples soluciones ficticias. Las verdades complejas son difíciles de asimilar para nuestras mentes: nos resulta mucho más fácil incinerar a la bruja que mantener la esperanza en un mundo que no está hecho para el deleite humano.

La ira, hija del miedo

La ira es una emoción diferenciada con unos pensamientos característicos. Nos parece viril e importante, lo opuesto a medrosa. Aun así, es fruto del miedo. [16] ¿Cómo puede ser?

En primer lugar, si no fuéramos tan vulnerables, probablemente no nos enfadaríamos nunca. Lucrecio imaginaba que los dioses eran seres perfectos y completos, de otro mundo, y, a propósito de ellos, escribió además que su ser «ni se deja ganar por meritorios favores ni afectar por enfados». [17] Si la ira es una respuesta a un daño significativo que nos han infligido a nosotros personalmente, o a alguien (o algo) que nos importa, entonces en una persona que sea un ser completo, imposible de dañar, no tiene cabida la ira. (Las imágenes judeocristianas de la cólera divina, por el contrario, representan a un Dios que siente amor por los seres humanos y que se muestra muy vulnerable a las malas acciones de estos.)

A lo largo de la historia, algunos reformadores morales nos han instado a parecernos a aquellos dioses de Lucrecio. Los estoicos griegos creían que debíamos aprender a conseguir que nos dejaran de importar los «bienes de la fortuna», es decir, todo aquello que pueda ser dañado por cualquier factor que esté fuera de nuestro propio control. Perderíamos así el miedo y, de paso, nos despojaríamos de la ira. El filósofo Richard Sorabji ha mostrado que las tesis de Gandhi eran muy próximas a las de los estoicos. [18]

El problema, no obstante, es que, cuando perdemos el miedo, también perdemos el amor. La base de ambas emociones es un fuerte apego a

alguien o a algo que está fuera de nuestro control. No hay nada que nos haga más vulnerables que amar a otras personas o amar a un país. Pueden salir mal muchísimas cosas. El miedo suele ser racional en esos casos y las tristezas, una realidad frecuente. En medio año, el filósofo y político romano Cicerón perdió las dos cosas que más amaba en el mundo cuando su hija Tulia falleció dando a luz y cuando la República romana se derrumbó dando paso a la tiranía. Aunque sus amigos juzgaron entonces excesiva la pena del filósofo y le instaron a ser un estoico de pro, él confesó a su mejor amigo, Ático, que no podía dejar de estar triste y que, en realidad, no creía que debiera dejar de estarlo. [19] Tomarle la plena medida al amor implica sufrir, de ahí que la solución que erradica de un plumazo tanto el miedo como la ira no sea la que debemos aceptar. Conservar el amor significa conservar buena parte del miedo.

Y aunque eso no significa necesariamente conservar la ira vengativa, sí dificulta la victoria en nuestra lucha contra la ira. El miedo no solo es una precondición necesaria de la ira, sino que también es un veneno para esta, pues fomenta los cuatro errores ya comentados. Cuando tememos algo, nos precipitamos en nuestras conclusiones y arremetemos antes de haber reflexionado detenidamente sobre contra quién y cómo actuar. Cuando los problemas son complejos y sus causas no se conocen bien —como suele ocurrir con los problemas económicos—, el miedo tiende a llevarnos a asignar la culpa de los mismos a individuos o a grupos y, a partir de ahí, a emprender auténticas cazas de brujas, en lugar de detenernos un momento y tratar de comprender mejor las cosas.

El miedo también alienta la obsesión por el estatus relativo: cuando unas personas se sienten más que otras, piensan que nada puede destruirlas. Pero cuando protegen sus vulnerables egos pensando en términos de estatus, es fácil que se estimule en ellas la ira, pues el mundo está lleno de ofensas y afrentas. En realidad, Lucrecio achacó al miedo el origen de toda competición por el estatus, pues, a su entender, el miedo es un modo de

aliviarnos a nosotros mismos: menospreciando a otros, nos sentimos poderosos. [20]

Y el miedo alimenta, además, ese énfasis en la venganza, ya que las personas vulnerables piensan que devolviendo el golpe (o incluso eliminando) a quienes han obrado indebidamente contra ellas, están restableciendo el control y la dignidad que habían perdido. Lucrecio llegó incluso a señalar el miedo como origen de la guerra: como nos sentimos inseguros, todo lo que nos amenaza nos enfurece y tratamos de erradicarlo. Omitió, sin embargo, la posibilidad evidente de que haya guerras causadas por una reacción razonable a una amenaza genuina a nuestra seguridad y nuestros valores: guerras que sean motivadas, en definitiva, por un miedo racional. [21] No deberíamos aceptar, pues, su análisis al pie de la letra. Yo no soy pacifista, como tampoco lo fueron aquellas figuras a quienes tengo por principales héroes de la «no ira»: Martin Luther King Jr. y Nelson Mandela. De hecho, creo que Gandhi cometió un gran error suscribiendo un pacifismo total. Pero sí cabe reconocer que incluso las causas de las guerras justas —como yo creo que fue la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo— suelen estar empañadas por el afán por derramar la sangre del agresor, por lo que bien podría decirse que episodios como el bombardeo de Dresde fueron motivados más por la venganza que por un juicio sensato del escenario bélico de aquel momento. Los grandes líderes saben que tenemos que mantener y fortalecer el espíritu de denuncia de las malas acciones, pero sin consolarnos con pensamientos de venganza. El brillante discurso en el que Winston Churchill dijo aquello de que no tenía «nada que ofrecer salvo sangre, esfuerzo, lágrimas y sudor» hace referencia al peligro, a la lucha y a la disposición a aceptar un gran sacrificio en aras de la preservación de los valores democráticos. Es convincente precisamente por su total ausencia de «retribucionismo». Churchill *no* dijo que devolverles la mala jugada a los nazis sería lo que eliminaría la amenaza a la que se enfrentaba la libertad en aquel momento. La idea era que la libertad es

hermosa y debemos estar preparados para sufrir por ella, pero debemos centrarnos en defender lo que queremos y no en «destilar [nuestro] veneno sobre el país», como decían las furias de Esquilo. El discurso de Churchill estaba en sintonía con las mejores intenciones reconstructivas de los Aliados para la Alemania de la posguerra y hoy podemos ver lo sensata que fue esa estrategia, con una Alemania sólidamente instalada como uno de nuestros más valiosos aliados.

Por último, la impotencia y el miedo que la acompaña provocan la reacción refleja por la que culpabilizamos a alguien a fin de sentirnos menos zarandeados por la fortuna y más a los mandos de nuestra vida. Hasta las más prolongadas y dificultosas luchas (una interminable demanda judicial por mala praxis, un litigio de años por divorcio, etcétera) suelen resultarnos psicológicamente preferibles a la simple aceptación de una pérdida.

Protesta sin venganza

¿Qué alternativa hay? Podemos mantener ese firme espíritu de denuncia de la injusticia abandonando la vacua fantasía del castigo vengativo. Esta estrategia, que mira hacia delante, pasa por denunciar las acciones indebidas cuando estas se producen, pero sin imputar intenciones indebidas allí donde lo que hay, en realidad, es una espesa maraña surgida de la gestión de la economía global, las deslocalizaciones y la automatización, un contexto complicado que todavía no hemos sabido conciliar con el bienestar de nuestros ciudadanos. Se trata, pues, de no aferrarse a la atribución de culpas como si esto fuera a sustituir nuestra sensación de indefensión, pero sin rendirse a la desesperanza. Y aun en el caso de que estemos muy seguros de que hay una culpa muy clara que imputarle a un individuo o un grupo concreto, podemos seguir negándonos firmemente a actuar contra él por venganza y, en su lugar, mirar hacia el futuro con esperanza, eligiendo

estrategias dirigidas a mejorar las cosas, y no a infligir el máximo dolor posible.

Consideremos un solo ejemplo de denuncia sin afán vengativo: las ideas de Martin Luther King Jr., que tanto contribuyó al avance de la aún inacabada lucha de nuestra sociedad contra el racismo y a la búsqueda de justicia. King siempre decía que la ira tenía una utilidad limitada, pues servía básicamente para mover a las personas a unirse a su movimiento de protesta en vez de hundirse en la desesperanza, pero, desde el momento en que ya estaban movilizadas por aquella causa, su ira debía ser «depurada» y «canalizada». [22] Lo que quería decir con ello es que las personas deben renunciar a sus deseos de venganza sin perder el espíritu de la protesta justificada. En lugar de buscar un castigo vengativo, necesitan esperanza y fe en la posibilidad de justicia. En un texto que escribió en 1959 decía que la lucha por la integración continuaría hallando obstáculos y que estos podían abordarse de dos modos muy distintos:

> Uno consiste en desarrollar una organización social íntegra y saludable para resistirnos con medidas eficaces y firmes a todo esfuerzo por impedir nuestros progresos. El otro es un impulso confuso, guiado por la ira, dirigido a contraatacar violentamente, a infligir daño. El objetivo primario de este es causar un perjuicio a modo de represalia por un sufrimiento indebido. [...] Es punitivo, pero no radical ni constructivo. [23]

Es evidente que King estaba describiendo no solo una tendencia humana profundamente arraigada, sino también las que él entendía que eran las ideas y los sentimientos de Malcolm X. [24]

King hacía constante hincapié en que su manera de enfocar la situación no implicaba condescender en la injusticia: continúa habiendo en ella una reivindicación apremiante y una denuncia de unas condiciones injustas con la que los denunciantes asumen grandes riesgos para su propia integridad física, pues emprenden lo que King llamaba una «acción directa». Aun así, el foco de atención del denunciante debe estar puesto en el futuro que todos

deben esforzarse en crear juntos, desde la esperanza y la fe en la posibilidad de justicia.

En resumen, King se muestra favorable a (y es un ejemplo de) lo que he llamado la «ira-transición»: la aceptación de la parte de protesta y denuncia que hay en la ira, pero rechazando su aspecto vengativo. Para apreciarlo mejor, estudiemos la secuencia de emociones que figura en su discurso «Yo tengo un sueño».[25] King lo inicia con lo que, en realidad, parece un llamamiento a indignarse: señala los daños injustos causados por el racismo, con el que se han incumplido las promesas implícitas de igualdad de la propia nación estadounidense. Cien años después de la Proclamación de Emancipación, «la vida de los negros sigue tristemente inmovilizada por los grilletes de la segregación y las cadenas de la discriminación».

Pero el siguiente paso de King es muy significativo: en lugar de demonizar a los estadounidenses blancos, los compara sosegadamente con quien incumple una obligación financiera: «Estados Unidos ha entregado a los negros un talón inválido, un cheque que ha sido devuelto marcado como "sin fondos"». Así se inicia el cambio hacia la que yo he llamado una ira-transición: pues nos hace pensar y mirar hacia delante, sin ánimo vengativo. La pregunta esencial, entonces, no es la de cómo puede humillarse a los blancos, sino la de cómo puede pagarse esa deuda y, siguiendo la metáfora financiera, difícilmente la idea de destruir al deudor puede ser una prioridad en ese caso.

El futuro pasa así a ocupar toda la atención y King se centra en el día en que todos se unan en el objetivo común de hacer justicia y de cumplir las obligaciones pendientes: «Pero nos negamos a creer que el banco de la justicia esté en bancarrota. Nos negamos a creer que no haya fondos suficientes en las grandes cámaras acorazadas donde se atesoran las oportunidades de esta nación». Ninguna alusión, una vez más, a un tormento o a una venganza, sino solamente a la determinación de asegurar por fin la protección real de los derechos civiles. King recuerda a su público

la urgencia del momento y el peligro de que la rabia se desborde: pero repudia esa reacción ya de entrada. «En el proceso de conquistar nuestro lugar legítimo, no debemos cargarnos con la culpa de actuar injustamente. No busquemos saciar nuestra sed de libertad bebiendo de la copa de la amargura y el odio. [...] Una y otra vez, debemos elevarnos hasta las majestuosas alturas de quien responde a la fuerza física con la fuerza del alma».

Así pues, la «venganza» se transmuta en una reivindicación de los derechos civiles, un proceso que une a personas negras y blancas en una búsqueda de libertad y justicia. Todo el mundo sale beneficiado: como muchas personas blancas reconocían ya por entonces, «su libertad está inextricablemente ligada a nuestra libertad».

King rechaza a continuación una desesperanza que podría conducir a abandonar ese esfuerzo. Es en ese punto donde echa a volar la sección más famosa del discurso, la parte que da título al conjunto: «Tengo un sueño». Y, por supuesto, ese sueño no es un deseo de castigo vengativo, sino una aspiración de igualdad, libertad y fraternidad. Con un lenguaje afilado y penetrante, King invita a los miembros afroamericanos de su público a imaginar una comunidad fraternal incluso con quienes antes los atormentaban:

> Yo tengo el sueño de que, un día, en las rojas colinas de Georgia, los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos dueños de esclavos puedan sentarse juntos en la mesa de la fraternidad.
>
> Yo tengo el sueño de que, un día, incluso el estado de Misisipí, un estado abrasado por el fuego de la injusticia, abrasado por la llama de la opresión, se transforme en un oasis de libertad y justicia. [...]
>
> Yo tengo el sueño de que, un día, allá en Alabama, con sus racistas despiadados, con ese gobernador de cuyos labios gotean rancias palabras como «interposición» y «anulación»... que un día justo allí en Alabama, niños negros y niñas negras puedan unir sus manos con las de los niños blancos y las niñas blancas como hermanas y hermanos.

En este discurso, sin duda, hay indignación, y es una indignación que invoca una imagen de rectificación que fácilmente podría tomar forma de venganza, pero King se esfuerza enseguida por moldear ese

«retribucionismo» potencial y transformarlo en trabajo y esperanza. Y es que la pregunta es: ¿qué modo sensato y real puede haber de resarcir una injusticia mediante una venganza punitiva? El dolor y la degradación del opresor no traerá libertad al afligido. Solo un esfuerzo inteligente e imaginativo en pos de la justicia puede lograr algo así.

Tal vez parezca extraño comparar a King con Esquilo, pero lo cierto es que no lo es en absoluto si pensamos en lo versadísimo que King estaba en literatura y filosofía. King estaba diciendo básicamente lo mismo que el trágico griego: la democracia debe renunciar a la idea vacua y destructiva de la venganza y avanzar hacia un futuro de justicia legal y bienestar humano. Los oponentes de King tildaron esa postura de débil. Malcolm X declaró con sarcasmo que era como un café al que, de tanta leche que le habían echado, se había quedado blanco y frío, y ya ni siquiera sabía a café. [26] Pero eso no era verdad. La postura de King es fuerte, no débil. En aras del futuro, se resiste a dejarse llevar por uno de los más poderosos impulsos humanos: el del castigo y la venganza. Uno de los problemas más difíciles de resolver en política es el de cómo conseguir persistir en una búsqueda resuelta y firme de soluciones sin dejar que el miedo nos desvíe por la senda de los errores de la ira. La idea que Esquilo y King comparten es que los ciudadanos democráticos deben afrontar con valentía los problemas —y, sí, también las injusticias indignantes— que existen en la vida política y social. Arremeter con ira y temor no soluciona esos problemas; al contrario, solo consigue —como consiguió tanto en Atenas como en Roma— que la situación degenere en una espiral de violencia vengativa.

Lucrecio relata una cruda historia de ira y miedo humanos descontrolados. Se imagina un mundo no muy diferente del suyo en el que la inseguridad deriva en actos de agresión que no aplacan la inseguridad. (En la época en que él escribió, la República romana estaba desmoronándose y la inseguridad, creciente por doquier, pronto propiciaría

la llegada de la tiranía.) Tratando de calmar el temor, las personas se vuelven cada vez más agresivas hasta que, al final, idean una nueva forma de infligir un daño máximo a sus enemigos: reclutar a bestias salvajes para sus ejércitos. Así lo imaginó Lucrecio: [27]

> Probaron también toros en los menesteres de la guerra e intentaron mandar rabiosos jabalíes contra el enemigo, y algunos mandaron por delante fuertes leones con sus encargados y domadores, fieros soldados, para que en el caso los dirigieran y con cadenas los sujetaran; en vano, puesto que al trabar batalla se enardecían y con fiereza desordenaban sin distinción los escuadrones sacudiendo acá y allá las terroríficas crines de sus cabezas.

Lucrecio consigue la proeza poética de imaginar la matanza desencadenada por aquellos animales. Luego, se frena. ¿Ocurrió esto realmente?, se pregunta. Quizá sucedió en otro mundo. ¿Y qué pretendían lograr esas personas ficticias?, se pregunta también. Infligir un gran dolor al enemigo, ¡aunque eso significara que ellos mismos perecieran en el intento!

Lo que Lucrecio quiso decirnos es que nuestras emociones vengativas son esas bestias salvajes. La gente puede pensar que la ira es poderosa, pero siempre se descontrola y se vuelve en nuestra contra. Y lo peor es que, muchas veces, no nos importa. Estamos tan sumidos en nuestras fantasías de venganza que preferimos no lograr nada con tal de hacer sufrir a las personas que son blanco de nuestra ira. La descarnada fantasía de ciencia ficción del poeta romano nos recuerda que siempre que nos dejemos llevar por el miedo, por la ira y por la política de la culpabilización, nos estaremos haciendo daño a nosotros mismos.

Pero hay una alternativa mejor. Esquilo la conocía, y King la conocía y vivió conforme a ella. Construir un futuro de justicia y bienestar es difícil. Nos obliga a hacer un examen de conciencia, a asumir riesgos personales, a buscar argumentos críticos y a emprender iniciativas inciertas para hacer causa común con nuestros oponentes, y todo ello dentro de un espíritu de esperanza y de algo que podríamos llamar fe racional.

Una parte crucial de este movimiento orientado hacia el futuro consiste en hacer como King y separar el pecador del pecado, aceptar la humanidad

de los demás sin dejar de denunciar las malas acciones que hayan podido cometer. Siguiendo ese camino, podemos empezar a concebir a nuestros conciudadanos como amigos, incluso aunque no aprobemos lo que dicen y hacen, pero si persistimos en la actitud propiciada por la cadena miedo-culpa-venganza no veremos nada de bueno en los demás. Y es muy fácil, sobre todo en este mundo nuestro de redes sociales, formar grupos que no tienen nada de constructivo y que están básicamente orientados a echar las culpas a otros. Cuando pensamos así, invocamos a las bestias salvajes para que vengan en nuestra ayuda y no cabe extrañarse si luego ellas toman el control y clavan sus garras bien fuerte, bien hondo.

4
El asco motivado por el miedo: la política de la exclusión

Todas las sociedades marginan o subordinan a ciertos grupos de personas. En las sociedades feudales y las monarquías, la subordinación forma parte de la teoría oficial de la propia forma de gobierno: los nobles son mejores que los campesinos y deben dominarlos; el rey posee un derecho divino a ser superior a los demás. En las democracias modernas, sin embargo, la norma pública suele ser que todas las personas merecen igual respeto y dignidad. Por lo tanto, la subordinación grupal —allí donde se produce— quebranta las normas mismas de justicia de la sociedad. Sabemos, no obstante, que los ciudadanos democráticos no están hechos de una pasta distinta y que son igual de humanos que las demás personas y, como tales, son proclives a los errores en los que el miedo y la preocupación autodefensiva hacen que caiga hasta el más virtuoso de los seres humanos si tales tendencias no se mantienen firmemente bajo control. Cabe suponer, pues, que los ciudadanos democráticos necesitarán buenas normas sociales y buenas leyes para apuntalar esa igualdad, y que, incluso cuando tales normas y leyes están vigentes, tal vez puedan ser fácilmente olvidadas en tiempos de especial tensión o incertidumbre.

Nuestra sociedad (como la mayoría de las sociedades) arrastra una poco edificante historia de exclusión por razón de raza, género, orientación sexual, discapacidad, edad y religión. En nuestro momento político actual, las reivindicaciones de igualdad y dignidad formuladas por grupos hasta ahora excluidos son contestadas con preocupante frecuencia con

propaganda (y hasta con crímenes) de odio. De hecho, sabemos muy poco del número de organizaciones y delitos de odio. Según el Southern Poverty Law Center, que lleva años recabando datos sobre crímenes de ese tipo, el número de grupos de odio ha aumentado desde los 892 que había en 2015 hasta 917 en 2016.[1] Según el Centro para el Estudio del Odio y el Extremismo de la Universidad Estatal de California en San Bernardino, los delitos de odio en nueve áreas metropolitanas estadounidenses se incrementaron en más de un 20 por ciento en el último año.[2] Y según un informe del año 2015 del FBI que desglosa los delitos de odio según su tipología, un 59,2 por ciento de estos delitos fueron motivados por prejuicios raciales, un 19,7 por ciento por prejuicios religiosos (la mayoría de los cuales, antijudíos, aunque crece el número de los antimusulmanes) y un 17,7 por ciento por prejuicios sobre la orientación sexual.[3]

Pero los datos en este ámbito todavía no son fiables. En 2014, el entonces director del FBI, James Comey, declaró: «Tenemos que detectar mejor y denunciar los delitos de odio para comprender realmente lo que está ocurriendo en nuestras calles y barrios para saber cómo ponerles freno».[4] Parte del aparente aumento de esa clase de crímenes es seguramente producto de una mejor recopilación de datos y de un mayor afán por denunciar tales casos. Por lo tanto, tampoco deberíamos dejarnos llevar por el pánico ni culpar de entrada a los seguidores de Trump de un presunto rebrote. Lo que sí deberíamos recordar es que Estados Unidos tiene una vergonzosa historia de crímenes de odio e inquinas hacia grupos sociales, sobre todo en lo relativo a la raza, pero también motivados por la religión, el género y la orientación sexual, y deberíamos admitir que, tanto si ahora han aumentado como si no, hay demasiados delitos de odio y debemos hallar el modo de ponerles fin. La desgraciada reaparición del supremacismo blanco y el antisemitismo en la marcha de agosto de 2017 en Charlottesville (Virginia) ha puesto de manifiesto un problema que llevaba muchos años larvado.

Un factor que mi análisis filosófico no abordará es la facilidad de acceso a las armas de fuego en Estados Unidos. El odio existe en todos los países y todos tienen delitos de esa clase, pero lo que en Europa tal vez no pasa de una paliza se convierte con demasiada frecuencia en nuestro país en un ataque con armas de fuego que se salda con multitud de víctimas. Creo que este es un elemento muy importante del actual problema de los crímenes de odio, pero, repito, no es el tema que aquí me ocupa. Por fortuna (y lo digo porque parece políticamente imposible conseguir avance alguno en esta cuestión), hay más temas sobre los que debatir.

Hallar soluciones a estos problemas supone comprender cuáles son sus raíces. Un análisis filosófico y psicológico de las emociones relacionadas con la exclusión nos aclarará cuál es la situación actual y hacia dónde podríamos encaminar nuestros pasos, es decir, cómo podríamos tratar de buscar una reciprocidad y una igualdad mayores.

¿Cómo funciona la exclusión? ¿Qué emociones la impulsan y la configuran? ¿Y qué papel desempeña el miedo en la creación de tales jerarquías? El miedo motiva muchos malos comportamientos en este ámbito, sobre todo cuando se combina con la dinámica de la ira y la culpabilización. El miedo y la ira relacionada con el miedo destacan especialmente en los crímenes de odio contra los musulmanes, donde una riada de temor puede ser fácilmente desviada hacia un lodazal de culpabilización y violencia vengativa. Pero, llegados a ese punto, hay otra emoción que debemos tener en cuenta. Me refiero a una emoción que, como la ira, está también infectada por el miedo, y que también el miedo suele llevar por mal camino (y a nosotros con ella). A diferencia de la ira, sin embargo, esta emoción no requiere de una mala acción (ni de la amenaza de una mala acción) para activarse, sino que está motivada por la angustia que nos causa nuestra propia animalidad y mortalidad y, por lo tanto, la provocan aquellas características físicas o fisiológicas —reales o imputadas

— que guardan una relación estrecha con la angustia que suscita en nosotros la mortalidad y la vulnerabilidad de nuestro cuerpo animal.

Esa emoción es el asco. La irracionalidad de dicha emoción subyace a numerosos males sociales. [5]

Volvamos a los cuentos infantiles. Brujas y ogros no son solo amenazadores: son también feos y deformes. A menudo, son feos de un modo muy determinado: nos dan asco. Los imaginamos con cuerpos sucios, o viscosos, o malolientes, y a menudo hasta con formas de animales a los que atribuimos esas características (ranas, serpientes, murciélagos). Shakespeare sabía lo que hacía cuando describió a las brujas de *Macbeth* relacionándolas con tan repugnantes animales: al bodrio de su caldero echan «filete de culebra», «ojo de tritón y dedo del pie de una rana», entre otras suculencias.

Y Shakespeare también sabía lo fácil que es que la viscosidad y el asco se proyecten hacia los cuerpos de las minorías humanas a las que se tiene por indeseables; por eso, las brujas también añaden a su caldo un «hígado de blasfemo judío», además de una «nariz de turco y labios de tártaro» y el «dedo de un niño ahogado al nacer y arrojado a un pozo por una mala mujer». Las minorías étnicas y sexuales (judíos, musulmanes, prostitutas) aparecen así junto a animales viscosos repugnantes como si los cuerpos de esas personas fuesen también viscosos y asquerosos. El dedo de ese bebé muerto fue parido en una cloaca por una prostituta y, por lo tanto, está manchado por todos esos desechos de heces, orina y fluidos sexuales.

Pero nos estamos adelantando a los acontecimientos. Volveré luego sobre estos ejemplos escogidos de «asco proyectivo». Veamos primero el «asco primario».

Asco primario y vulnerabilidad

Puede que nos parezca que el asco es una emoción especialmente visceral. La reacción refleja habitual es vomitar o, como mínimo, exclamar:

«¡Puaj!». Y el asco, como el miedo, forma parte probablemente de nuestra herencia evolutiva. Sin embargo, a diferencia del miedo, no está presente en los niños en su más tierna infancia, pues a los niños muy pequeños les encanta jugar con sus propios excrementos hasta que se les enseña a no hacerlo. De hecho, la primera vez que se observa en ellos la reacción del asco es precisamente cuando se les empieza a enseñar a usar el orinal o el inodoro. Puede que se trate de una tendencia innata que, aun así, tarde un tiempo en desarrollarse, como ocurre con el lenguaje. Lo que está claro, en cualquier caso, es que la cultura actúa sobre esa emoción desde muy temprano y que, por lo tanto, tiene mucho tiempo para darle forma, lo cual también significa que debemos estar muy al tanto de esas formaciones culturalmente específicas de dicha emoción.

Voy a usar el término «asco primario» para referirme a esa reacción de «¡puaj!» que nos asalta al ver o percibir excrementos y otros fluidos corporales (sangre, mocos, semen, cerumen, vómito y orina son los que más repugnantes resultan habitualmente a muchas personas), así como animales que parecen compartir con esas sustancias ciertas propiedades sensoriales como son la suciedad, la viscosidad, la hediondez: todas aquellas cosas que las brujas echan a su caldero. Shakespeare incluye también sapos, lagartos y murciélagos; nosotros, al nuestro, seguramente echaríamos además cucarachas, moscas, chinches y probablemente ratas. El alemán tiene un vocablo genérico para referirse a todos ellos: *Ungeziefer*. Es en lo que Gregorio Samsa descubre que se ha convertido en *La metamorfosis* de Kafka. La intención del autor checo, que ninguna traducción puede captar con exactitud, era dejar sin definir la especie de aquella repugnante criatura. Es algo así como una cucaracha, pero mucho más grande y de largas patas. El principal rasgo distintivo del Gregorio *Ungeziefer* es el asco que provoca su presencia.

A la lista de desencadenantes del asco podríamos añadir asimismo los cadáveres animales y humanos. De hecho, es posible que esta aversión sea

la clave de todas las demás, pues la idea de descomposición parece ser el hilo que enlazaría todos los demás objetos del asco primario.

Podríamos pensar, de entrada, que el asco primario es una reacción sensorial simple, no cognitiva. Sin embargo, un importante corpus de investigaciones psicológicas realizadas por Paul Rozin y sus colaboradores ha demostrado que no es así: el asco tiene un marcado contenido cognitivo.[6] Los experimentos muestran que el asco no coincide con una reacción sensorial simple. Un olor idéntico provoca reacciones diferentes en función de cuál crea el sujeto del experimento que es su procedencia. Los sujetos huelen un vial que contiene una sustancia desconocida. Pues, bien, a las personas que piensan que están oliendo un pedazo de queso suele gustarles el aroma; a las personas a las que se les dice que es olor de heces les suele parecer repugnante. (Y eso que los olores reales son muy similares.) Cuando pensamos que es queso, probablemente pensamos también que es algo agradable que llevarse a la boca. Cuando nos repugna, porque pensamos que son excrementos, nuestro asco hace que nos repela y que no queramos llevarnos algo así a la boca bajo ningún concepto. El asco, según concluyen los investigadores, implica pensar que el objeto es un contaminante, algo perjudicial si se ingiere o quizá con solo tocarlo. La boca es un límite que tiene una especial carga emocional.

Todos evitamos comer cosas que son peligrosas, e ingerir heces es ciertamente un peligro, como también lo son los cadáveres y muchos de esos animales viscosos. Así que la siguiente hipótesis que los investigadores trataron de contrastar fue la de si el asco es una forma de miedo a lo peligroso. Hay algo de verdad en tal afirmación, pues se observa cierta correlación entre lo asqueroso y lo peligroso, y es muy posible que el asco evolucionara en los humanos como un mecanismo que nos protege de los peligros representados por la descomposición y las bacterias. El asco, pues, tiene cierta utilidad como mecanismo heurístico, incluso ahora que sabemos mucho más acerca de esos peligros. Por eso, sigue siendo buena idea tirar a

la basura la leche que huele mal, en vez de dedicar tiempo a analizarla para comprobar la presencia de bacterias.

De todos modos, las investigaciones muestran que el asco no es una mera reacción de temor al peligro. Hay muchas cosas peligrosas que no dan asco: las setas venenosas son un claro ejemplo de ello. Y también son muchas las cosas que dan asco sin que representen peligro alguno, o que lo dan incluso después de que hayan sido despojadas de todo peligro. La orina, el semen y la sangre no son sustancias cuya ingestión resulte peligrosa, y el sudor no deja de ser una forma de orina, peligrosa únicamente si hay una presencia adicional de bacterias. (O, dicho de otro modo, lo peligroso no es el sudor, sino la piel de la persona que suda.) Así pues, nuestro rechazo a ingerir tales sustancias debe de tener otra explicación. ¿Por qué las ponemos en la misma categoría que las heces y los mocos, sustancias que sí son peligrosas de verdad? Por otra parte, los sujetos de los experimentos se niegan a ingerir cucarachas esterilizadas o a beber zumo removido con un matamoscas también esterilizado. En uno de los experimentos, se probó a pedir a los sujetos que ingirieran una cucaracha esterilizada dentro de una cápsula de plástico sellada e indigerible que los sujetos expulsarían tal cual con sus heces. Y siguieron negándose a tragar algo así. Por lo tanto, la percepción de peligro no explica realmente la aversión de las personas a ingerir ciertas cosas.

Todo se complica aún más cuando nos damos cuenta de que el asco emplea un vocabulario simbólico relacionado con las formas y el contacto. (Rozin lo llama «pensamiento mágico».) Las personas, por ejemplo, se niegan a comer dulce de caramelo con forma de heces de perro, aun sabiendo lo que es. También se niegan a beber zumo de un recipiente esterilizado con forma de orinal. Y el contacto importa: si algo ha tocado lo asqueroso, pasa a ser asqueroso también, por mucho que lo limpiemos. Así, si una rata ha comido de un plato, la gente no quiere volver a usar ese plato, por mucho que se haya lavado.

El asco, según concluyen los investigadores, es una aversión al contacto que viene motivada por un pensamiento de contaminación. Este pensamiento puede implicar también un peligro, pero puede significar simplemente un rechazo a «ser» aquella cosa, a tener esa cosa (corrompida) dentro de uno mismo, como una parte de uno mismo. Algunos investigadores han citado la idea de que «somos lo que comemos» como ejemplo de creencia popular que subyace a esa forma de pensar. Existe una especie de angustia subyacente al asco, pues la reacción física refleja que provoca es la aversión y, a menudo, la huida. Pero es una angustia que no es por un simple miedo al peligro, pues tiene una naturaleza simbólica. Rozin señala que todos los objetos del asco (primario) son animales o sustancias animales (posiblemente a excepción de algunas plantas gelatinosas, como el quingombó u ocra, repugnantes para algunas personas). Y concluye que los objetos del asco son «recordatorios animales», cosas que nos hacen pensar en nuestra propia animalidad y, por consiguiente, en nuestra mortalidad.

Rozin da ahí un salto demasiado precipitado, como ya argumenté en 2004, y como algunos investigadores posteriores han recalcado. No todos los aspectos de nuestra animalidad nos asquean: ahí están la fuerza y la velocidad, por ejemplo. Tampoco nos repugnan los animales que encarnan tales características. Nos da asco lo que pensamos que está corrompido o que corrompe, como es el caso destacado de lo que está muerto y en descomposición o de lo que nos recuerda al hedor de la muerte y la descomposición. Así pues, no deberíamos darnos tanta prisa en separar el asco del miedo y de la evitación de patógenos nocivos. El asco viene infundido por cierto tipo de miedo, pero —y ahí Rozin tiene toda la razón— es un miedo que está más arraigado en nosotros que la simple idea de que esta cosa o aquella son peligrosas. Es un miedo que está relacionado en cierto modo con la muerte y con la potencial descomposición del material del que estamos hechos, y eso es lo que hace que actúe mediante símbolos,

más que a través de meras propiedades sensoriales. Nos negamos (literalmente) a ingerir putrefacción y, por lo tanto, a estar «muertos».

Los seres humanos de todas las culturas son los únicos animales que muestran esa angustia por el hecho de ser animales. Nos esforzamos por ocultar las señales de nuestra animalidad y las rehuimos cuando se nos confronta con ellas. El poema de Jonathan Swift «The Lady's Dressing-Room» («El vestidor de la dama»)[7] es una maravillosa descripción de tan universal tendencia humana. La mujer que lo protagoniza dedica cinco horas a lavarse y vestirse para crear la ficción de que es una «Diosa», «dulce y limpia», «engalanada de encajes, brocados y telas». Pero su amante entra a hurtadillas en la habitación y halla allí todas las señales de la animalidad de la amada: mocos, cerumen, caspa, pelos depilados del mentón, ropa con sudor de axilas, grasa cutánea, una palangana con «las raspaduras de sus dientes y sus encías», medias que huelen a «apestosos dedos del pie», todo lo cual «revuelve el estómago del pobre Strephon», el secreto visitante. El clímax de su asco llega cuando abre el arcón de la ropa sucia, una verdadera caja de Pandora de todos los males, y halla en él restos de orina y heces (y quizá también de fluidos menstruales, «cosas que mejor será no expresar»).

«Así terminado su gran repaso, / un asqueado Strephon la escena abandonaba / mientras repetía entre amorosos espasmos / "¡oh!, Celia, Celia, ¡Celia caga!".» Por muy inusual que nos parezca la obsesión de Swift con estos temas, lo cierto es que en esos versos da voz a una profunda preocupación humana y está en lo cierto al mostrarnos que buena parte de la vida de las personas (y, desde luego, no solo de las mujeres) está ocupada por rutinas dirigidas a tratar de conseguir que no demos asco a los demás (o a nosotros mismos).

Tampoco deberíamos pensar que esa clase de angustias pertenecen a un pasado ya olvidado. La necesidad de una Celia divina sigue estando omnipresente en los sitios de porno en internet, que despojan a las mujeres

de vello púbico, arrugas, secreciones (menstruales y de otros tipos) y, por supuesto, de toda clase de olores. Se espera entonces de las mujeres que se transformen en esa especie de Celia retocada. Si no lo consiguen, corren el riesgo de que las consideren repugnantes.

¿De qué va todo esto? La palabra misma «Diosa» nos lo indica: se trata de trascender nuestra humanidad corporal mortal, de ocultar la muerte y la descomposición a nosotros mismos y a los demás. Ningún otro animal hace eso. Y habitualmente ha sido de las mujeres de quienes se ha esperado que lo hicieran con especial afán obsesivo. Todos los animales temen a la muerte de una manera muy directa: rehúyen el dolor y el fin de la vida. Muchas especies animales entierran los excrementos y muchas también abandonan a sus miembros ya viejos o discapacitados. Pero nosotros somos los únicos animales que convierten su aversión a la muerte en un extraño proyecto simbólico de trascendencia que el gran estudioso de los primates, Frans de Waal, denomina «antroponegación»: negación de nuestra pertenencia a esa especie animal.

Incluso el asco primario, bastante útil en lo referido a los fluidos corporales y a los objetos malolientes y pegajosos, se imbuye de miedo y expresa lo que el antropólogo Ernest Becker llamó la «negación de la muerte», y no solo es negación, es también huida.[8] Aunque yo lo he calificado de «primario» y he indicado que es relativamente impermeable a las diferencias culturales, exhibe sin duda un complejo contenido simbólico que expresa un proyecto humano tan importante como condenado al fracaso.

El asco proyectivo y la subordinación grupal

El asco, como ya hemos visto, comienza a aparecer en los niños pequeños durante la fase en la que aprenden a usar el orinal o el inodoro para hacer sus necesidades. La cultura tiene ahí, pues, una buena oportunidad para dar forma a esa emoción. Individuos y culturas divergen hasta cierto punto en

los mensajes que transmiten sobre el carácter corporal, fisiológico, de la especie humana, sobre lo bueno o lo terrible que es. Pero no se conoce sociedad alguna (ni, posiblemente, tampoco ningún individuo) que ejemplifique de forma plena y sistemática aquel ideal de Walt Whitman de aceptar el «cuerpo eléctrico» con amor y sin reservas.[9] Tal vez ni siquiera deberíamos querer algo así, pues, a fin de cuentas, la lucha humana por trascender la mortalidad probablemente es el origen de muchos avances científicos y culturales.

El asco, sin embargo, no se queda en esos «objetos primarios»: los fluidos corporales, los animales con esa misma clase de propiedades y los cadáveres. El asco extiende ramificaciones más allá de esos «objetos» y su forma cultural se va haciendo cada vez más compleja con el paso del tiempo. El empeño en huir de la animalidad y de la muerte adopta así una forma muy problemática: se convierte en lo que llamaré un «asco proyectivo».

La voluntad de definir nuestro estatus «superior» con respecto a lo «meramente» animal se sostiene sobre cimientos poco firmes. Como siempre que nos creemos por encima de lo animal, nos engañamos a nosotros mismos: nuestras estratagemas en ese sentido son endebles y fáciles de desenmascarar. Cada día nuestros cuerpos animales reclaman nuestra atención de infinidad de maneras distintas. Ahora mismo, mientras escribo esta frase, tengo ganas de hacer pis y estoy tratando de decidir cuánto más rato podré seguir trabajando antes de que me tenga que levantar para ir al baño. Incluso aunque rehuyamos por aversión los objetos del asco primario, intentando así mantenernos puros y sin contaminación, no lo logramos demasiado. Por mucho que nos lavemos, nos cepillemos, nos limpiemos con hilo dental, frotemos y abramos la ventana, no dejamos de estar en contacto casi constante con nuestras propias secreciones y las de otras personas. Algo de aversión a las secreciones corporales puede estar racionalmente motivado por el temor a un peligro. Por ejemplo, yo, como la

mayoría de los cantantes, tengo una fobia bastante acusada a quienes estornudan y tosen cerca de mí. Pero mucha de esa aversión es puro asco, y es difícil excluir de nuestra vida todo lo que nos asquea.

Solo logramos controlarlo y aislarnos de ello en la llamada alta literatura, donde difícilmente se mencionan las funciones fisiológicas. Swift nos impacta, incluso entendido desde el mucho más permisivo contexto de la sátira y la comedia. Pero lo que curiosamente se conoce como «novela realista» es un caso muy ilustrativo de hasta qué punto la evitación de esos temas se volvió norma para todo un género. Hay mucha realidad en la «novela realista», muchos detalles de personas y lugares, incluso de comidas. La expresión física de la naturaleza tiene en esos libros una presencia poderosa, incluso en sus manifestaciones más peligrosas. Pero lo repugnante es un ámbito que ha estado íntegramente desterrado de esas obras (al menos, hasta fecha relativamente reciente). Nada de inodoros, ni de cepillados de dientes, ni de periodos menstruales, ni de narices mocosas, ni de fluidos sexuales. Personas muertas sí; cadáveres no (es decir, nada de referencias al hedor y la putrefacción). Cuando, de pronto, en una novela James Joyce nos mostró a Leopold Bloom yendo a la letrina o masturbándose mientras miraba a Gerty MacDowell por debajo de la falda, y cuando representó allí también a Molly Bloom cavilando sobre los penes de sus amantes mientras se sentaba en el orinal, en el momento en que le llega la regla de ese mes, la conmoción pública fue considerable. «Todas las cloacas secretas del vicio se canalizan a través de su flujo de pensamientos inimaginables, imágenes y palabras pornográficas», escribió uno de los críticos iniciales de la obra.[10] Tan grande era el horror que sentían los lectores mirándose a sí mismos en aquellas páginas que la representación de lo cotidiano les parecía un vicio monstruoso. Cuando D. H. Lawrence representó explícitamente unas relaciones sexuales, también a él lo acusaron de ser sucio y «obsceno», una palabra que deriva del latín *caenum*,

inmundicia. De hecho, la definición legal misma de obscenidad, según han señalado los tribunales, alude a lo repugnante o asqueroso. [11]

Así que las personas siguen enfrentadas consigo mismas, por mucho que intenten no estarlo. No obstante, si no pueden librarse por completo del asco que sienten hacia ellas mismas, hay una estratagema que puede ayudarlas a lograrlo y que se utiliza con demasiada frecuencia en la vida humana. Se trata de la «brillante idea» siguiente: ¿y si pudiéramos identificar a un grupo de seres humanos a los que viéramos como más animales que nosotros, más sudorosos, más malolientes, más sexuales, más impregnados del hedor de la mortalidad? Si identificáramos a un grupo de humanos y los subordináramos de ese modo, tal vez nos sentiríamos más seguros. *Ellos* son los animales, no nosotros. *Ellos* son sucios y hediondos; *nosotros* somos puros y limpios. Y ellos están por debajo de nosotros; nosotros somos sus dominadores. Esta forma confundida de pensar está muy generalizada en las sociedades humanas como un modo de crear una distancia entre nosotros y nuestra problemática animalidad.

Volvamos a fijarnos un momento en los cuentos infantiles. Los niños pequeños aprenden con demasiada frecuencia a calmar sus temores no pensando racionalmente en cómo protegerse del hambre, las enfermedades y otros peligros de la vida, sino —animados por los relatos que les cuentan — echando la culpa de todo a una figura fea, deforme, bestial: un ogro o una bruja, cuando no un animal parlante. Y se dicen a sí mismos que si pueden controlar y dominar a esas figuras, proyecciones de lo que ellos temen de sí mismos, la vida será más segura. Desde los tiempos de la antigua Roma, se nos ha descrito a las brujas como seres repugnantes y sucios. [12]

En los cuentos infantiles, el malo es normalmente un individuo, pero en la vida social lo asqueroso se proyecta a menudo hacia fuera, hacia un grupo vulnerable. Las brujas de *Macbeth* arrojan a su caldero al judío, al turco o musulmán, simbolizado por su nariz, y al tártaro (probablemente, un

africano negro, pues Tártaro era, en la mitología griega, una región de negrura), simbolizado por sus labios. Si podemos evitar que esas personas nos contaminen, de algún modo podremos evitar —y elevarnos por encima de— nuestra propia animalidad.

Esa es la idea sobre la que se asienta lo que yo llamo el «asco proyectivo». De entrada, parece algo descabellado, condenado a fracasar. Los seres humanos son más o menos iguales en todas partes, así que ¿cómo es posible llevar a la práctica semejantes segmentaciones? ¿No se vendrán abajo sin remedio en cuanto el grupo subordinado dé fehacientes muestras de compartir una misma humanidad con los demás? El asco proyectivo es precisamente «proyectivo» porque aleja aquellas propiedades que provocan asco del yo al que le repugnan y las envía a otras personas, proyectándolas sobre ellas, diciendo «son unos apestosos y unas bestias». Pero ¿cómo puede ser? ¿Acaso ese empeño en imputar a otros unas cualidades repugnantes no hará con toda seguridad que «nuestra» mirada (la del grupo dominante) se vuelva sobre nosotros mismos y «nos» haga conscientes de que lo que «nosotros» señalamos y rehuimos en otros está en nosotros mismos también?

Pues lo cierto es que, sea como sea, el asco proyectivo tiene una presencia muy destacada en todas las sociedades conocidas. Algunos de los grupos señalados como dianas de esa subordinación por asco son subgrupos raciales, identificados por el color de la piel u otros rasgos superficiales. Y, como bien sabemos, hasta una pseudociencia se creó para sustentar la mentira de que tales grupos (los afroamericanos, los asiáticos, los nativos americanos) son realmente «otros», una especie distinta a «nosotros». Hay otros grupos que también son señalados por razón de una afiliación grupal étnico-religiosa: los judíos, los musulmanes. También hay grupos señalados porque su sexualidad no convencional llama la atención. En muchas sociedades, gais, lesbianas y personas transgénero son considerados repugnantes porque en ellos destaca su naturaleza física y sexual, lo que

concita fascinación: es como si tuvieran una mayor corporeidad. Las campañas contra la igualdad de derechos de los gais en Estados Unidos recurrieron a imágenes de sexo anal y a la supuesta mezcla de heces y sangre para animar a la población a evitar el contacto con las personas homosexuales, y con los hombres gais en especial, tanto en las viviendas como en el trabajo. [13]

También hay grupos que repugnan porque directamente recuerdan al grupo dominante su propia debilidad, su propio futuro. Así, los antiguos «intocables» de la jerarquía de castas de la India eran los que se encargaban de recoger los excrementos y los cadáveres, y de barrer el suelo. Evitando el contacto físico con ellos, los miembros de otras castas superiores se dejaban llevar en cierto modo por la fantasía de que estaban evitando el contacto con su propia «suciedad» (a pesar de que, día tras día, eran ellos quienes excretaban los desperdicios que las castas inferiores recogían, y a pesar de que sabían de sobra que las personas se morían en todos los grupos sociales sin excepción). Asimismo, en todas las sociedades, las personas con discapacidades mentales y físicas severas han sufrido rechazo por asco, como si evitando esas muestras de discapacidad las demás personas se volvieran invulnerables a sufrirlas ellas mismas. Especial repulsión es la que suele producir el cuerpo envejecido, pues ese, el de los ancianos, es el único grupo al que todos saben que terminarán perteneciendo tarde o temprano, salvo que fallezcan prematuramente. La gente se siente mejor manteniéndose a distancia de los cuerpos arrugados y de pulso vacilante, como si la estigmatización fuese un verdadero elixir de vida.

El asco por los cuerpos de las mujeres (fluidos menstruales, carnes flácidas) forma una combinación singular con el miedo y el deseo, así que pospongamos el tema por el momento.

Creer que podemos evitar realmente el contacto con la animalidad puede ser una locura condenada a fracasar, pero lo que ya no es tan imposible es evitar el contacto con miembros de subgrupos simbólicamente polutos. En

la Inglaterra de Shakespeare ya no había judíos porque habían sido expulsados con anterioridad; Gran Bretaña no tuvo habitantes judíos entre 1290 y 1656. Fue, pues, un toque de genialidad de Shakespeare y de sus compatriotas imaginarse lo asqueroso en forma de un grupo que, aun siendo real, aun teniendo una referencia histórica verídica y aun pudiendo ser imaginado como un recuerdo bastante vivo, simplemente no estaba presente en Gran Bretaña en aquel tiempo. En nuestra época, los nazis se tomaron muy en serio el propósito de exterminar a todos los judíos de Europa y tuvieron un éxito considerable (y terrible) en su intento. Las personas con discapacidades y las personas mayores también han sido blanco de intentos de exterminio, aunque, más habitualmente, han sido sencillamente marginadas, apartadas del espacio público. (Muchas ciudades llegaron a tener vigentes «leyes de fealdad» que prohibían que las personas con discapacidades o de aspecto desagradable aparecieran en plazas, calles y lugares públicos.) [14] Los gais y las lesbianas han vivido durante muchos siglos forzados a guardar su vida sexual «en el armario» y a presentar en público solamente aquellos aspectos de sí mismos que encajaban con las normas del grupo dominante. En una amplísima diversidad de casos, pues, el asco proyectivo ha obligado (y obliga) a muchas personas a ocultarse o a retraerse.

En otros casos, al grupo dominante le resulta útil la presencia del grupo repugnante y no quiere librarse de él por completo. Se desarrollan entonces complejos rituales que presiden las interacciones e impiden la contaminación. La jerarquía india de castas, el trato a los afroamericanos en Estados Unidos y el trato de los hombres a las mujeres son tres ejemplos de ese tipo: los repugnantes son visibles en todo momento, mientras realizan las útiles labores que tienen asignadas, pero un sistema de conductas evita la contaminación. Y la gente llega más o menos a convencerse de que si se abstienen de hacer X, Y y Z, consigue realmente evitar el sudor, los excrementos, el semen y los mocos. Si un afroamericano no se baña en una

piscina pública, eso viene a significar que la piscina está limpia, ¡que allí no hay heces, sudor ni orina! (Los que trataban de racionalizar esas políticas decían que esos grupos eran portadores de enfermedades de transmisión sexual u otras infecciones contagiosas, y muchas personas probablemente estaban convencidas de que era verdad.)

¿Y el asco moralizado? Es harto conocido que la gente siente asco por cosas que consideran además inmorales. En algunos de esos casos, la aversión tiene dos componentes que, cuando menos, podemos tratar de separar. Por ejemplo, muchas personas creen que el sexo homosexual es inmoral sin que les repugne, y muchas sienten que el sexo gay es asqueroso sin alegar argumento moral alguno para ello. Hay personas que sienten asco por los cuerpos de los afroamericanos y también sostienen argumentos sobre la proclividad a la delincuencia de esas personas, pero, repito, los dos elementos se dan muchas veces por separado en diferentes individuos. Más curiosos son aquellos casos en los que parece que el objeto del asco en sí sea la inmoralidad misma: pueden repugnarnos la corrupción de los políticos, los crímenes horribles o el racismo y el sexismo. Este es un fenómeno que intriga a los investigadores desde hace tiempo y que a mí misma me desconcierta. Lo he abordado con detenimiento en otro de mis libros, [15] así que permítanme que resuma mis argumentos.

En algunos de esos casos, ocurre simplemente que las personas usan las palabras con cierta ligereza: cuando dicen «estos políticos me dan asco», lo que están expresando en realidad es una sensación de queja o de enfado, y su emoción probablemente no es de asco propiamente dicho. En otros casos, sí es asco o repugnancia, pero la idea, cuando se analiza más a fondo, está centrada más bien en nociones típicamente repugnantes: la persona se imagina gráficamente los actos sangrientos del criminal, o se imagina a los políticos como si realmente fueran cucarachas o ratas. En otros casos, en la medida en que la emoción en cuestión es el asco y no la ira, sigue siendo central en ella cierta idea general de pureza y suciedad, y la persona expresa

así un deseo de no estar contaminada por esa gente mugrienta, de tener un lugar más puro para sí. En mi opinión, tales ejemplos no sirven para mostrarnos lo mucho que ciertas formas de asco tienen de construcción social, ya que lo que la persona asqueada quiere hacer en esos casos es huir, más que solucionar el problema. (Yo a veces me veo mudándome a Finlandia, un país que conozco bastante, aunque no demasiado, y que, por ello, me imagino como una tierra de lagos azules cristalinos y pureza socialdemócrata.) Tampoco podemos fiarnos del asco en el plano judicial: los jurados, por ejemplo, suelen sentir repugnancia ante los detalles cruentos y sangrientos, pero los asesinatos pueden ser especialmente terribles sin que impliquen elementos tan sensoriales: pensemos, si no, en el asesinato de un vigilante durante un atraco a un banco. Así que me resisto a aceptar la tesis que propugnan algunos estudiosos del tema en el sentido de que, en tales casos, el asco es productivo y es fiable como guía del criterio político. Pero sí admito que algunos de estos ejemplos no entrañan deseo alguno de subordinar a otros grupos o individuos.

El asco y lo que nos da miedo

El miedo está en la esencia misma del asco primario, el que nos aparta de lo que nos alarma y (a menudo) nos amenaza. Como el asco primario no nos aleja lo suficiente de lo que nos atemoriza, el miedo construye un mecanismo protector adicional, el asco proyectivo, que pone en peligro la igualdad y el respeto mutuo. Pero como las ramificaciones del miedo son extensas y dan lugar a múltiples variedades diferentes de estigmatización por asco, conviene que entendamos bien la plasticidad infinita de estas formaciones sociales para precisar mejor las más pertinentes y así comprender nuestro propio momento político. Aunque podríamos centrarnos en muchos tipos de exclusión, quiero centrarme aquí en dos que parecen especialmente acusados en la actualidad: el asco físico hacia los afroamericanos y el que también suscitan los gais, las lesbianas y las

personas transgénero. (Las reacciones negativas —complejas y saturadas de odio— ante la presencia y el éxito de las mujeres en nuestra sociedad implican una tóxica mezcolanza de asco, ira/culpa y envidia, así que hablaré de ellas por separado más adelante.)

Déjenme comentarles brevemente qué es lo que no incluyo en este capítulo. El asco que impulsa la discriminación por razón de discapacidad y edad es un importante mal social, pero ya he centrado mi atención en él en otro libro del que soy coautora, *Aging Thoughtfully*,[16] así que dejaré esa cuestión a un lado. En todo caso, no me parece que este sea uno de los temas candentes en nuestros debates actuales: la discriminación por edad, me temo, es tozudamente universal y transversal a todos los partidos.

Los musulmanes son blanco de delitos de odio y, en la India, la propaganda que incita esa animosidad utiliza una retórica del asco, pues dice que los cuerpos de los musulmanes huelen mal (porque se supone que comen carne de vacuno), y que son seres hipersexuales e hiperfértiles, en contraste con la pureza y el autocontrol sexual que se le presumen al cuerpo del hindú. Narendra Modi hizo campaña en su estado de origen, Gujarat, con el eslogan: «Nosotros somos dos y tenemos dos [cada pareja hindú tiene dos hijos]; ellos son cinco [porque a cada hombre musulmán se le suponen cuatro esposas, aun cuando la poligamia no sea más frecuente entre los musulmanes que entre los hindúes] y tienen veinticinco [una cifra que suena bien y facilita la rima]». Valiéndose de propaganda obscena referida a los cuerpos de las mujeres musulmanas, Modi y sus organizaciones aliadas alentaron una furia asesina contra los musulmanes que desembocó en el genocidio de 2002 en Gujarat, en el que fueron asesinados unos dos mil musulmanes civiles inocentes.[17] En Estados Unidos, sin embargo, el odio a los musulmanes está centrado en los musulmanes entendidos como objetos de miedo, sin asco.

Probemos, pues, la validez de ese análisis centrándonos en los dos casos de prueba que he escogido: el asco hacia las personas afroamericanas y el

asco hacia las de sexualidad no convencional. Estos dos casos nos servirán también para entender mejor cómo la educación y la legislación pueden inhibir los efectos perjudiciales del asco.

En tiempos de las llamadas leyes de Jim Crow [18] —una era tan reciente que no se puede considerar que haya terminado del todo—, los cuerpos afroamericanos se percibían con asco, como fuentes de contaminación. Las cafeterías, las piscinas, las camas de los hoteles..., nada de eso podía compartirse. Muchas personas inteligentes que se comportaban de manera absolutamente civilizada en otros ámbitos de sus vidas creían que los cuerpos de las personas negras eran portadores de una impureza terrible. A mí misma, hija de un padre racista originario del Sur profundo (aunque viviera en el Norte), me aseguraban que los afroamericanos olían distinto, que nos contagiarían enfermedades si usaban los mismos baños que nosotros, o que si bebían de un vaso era mejor que ya no volviéramos a beber de ese vaso nunca más, ni siquiera después de lavarlo. Aunque ese asco estaba fundado en una mera fantasía, terminaba por adquirir una realidad física: por ejemplo, durante la era de la Reconstrucción (posterior a la guerra de Secesión), se dice que había personas originarias del Sur que, tras haberse mudado al Norte, cuando se sentaban a una mesa con personas de otras razas, no podían evitar vomitar (literalmente). [19] Estoy usando el tiempo verbal pasado en un ejercicio de optimismo, pero los manifestantes supremacistas blancos de agosto de 2017 en Charlottesville nos muestran que esas desagradables fantasías siguen vivas.

Pero ¿a qué venía toda esa angustia? En parte, esa repugnancia evidencia el horror que nos genera nuestra propia animalidad y nuestra fisiología, lo cual es común a todas las formas de estigmatización por asco. Pero cada formación proyectiva tiene sus propios rasgos específicos, y creo que nosotros, los estadounidenses, podemos entender la nuestra más claramente comparándola con otras dos: el asco implícito en la jerarquía india de castas y el asco antisemita.

La actitud india hacia los «intocables» compartía (y, por desgracia, aún comparte con demasiada frecuencia, pues un 30 por ciento de las familias hindúes siguen observando las normas de la intocabilidad) muchos temas con nuestro propio asco racial. Entre ellos, está el rechazo a compartir el agua que se bebe o la comida, las piscinas, las camas de los hoteles y, en general, los contactos corporales. B. R. Ambedkar, gran arquitecto de la constitución india y una de las más preclaras mentes juristas de la era moderna, se crio, según él mismo cuenta, siendo un niño *dalit* (un miembro de la casta antes llamada de los «intocables») rico y bien alimentado y vestido, porque su padre trabajaba en el ejército británico, que era una institución racista en muchos sentidos, pero que ignoraba la jerarquía de castas. En el colegio, no le dejaban beber agua del mismo grifo del que bebían los demás (en una región de la India donde las temperaturas superan a menudo los 45° C) ni sentarse en las esteras en las que se sentaban los otros niños. Cuando viajaba con sus hermanas, vestidos todos con ropa cara, aseada y almidonada, y bien provistos de dinero, no les era posible encontrar un hotel que los aceptara como huéspedes.

Todo esto recuerda mucho al Sur de la era de Jim Crow, donde ni los jugadores de béisbol negros famosos, por muy adinerados y triunfadores que fueran, pudieron alojarse en hoteles «de blancos» hasta bien entrada la década de 1950. [20]

Pero hay diferencias. Una de ellas es bastante extraña y muestra hasta qué punto es irracional todo el sistema generado por el asco. Muchos afroamericanos cocinaban y servían la comida en los hogares de los blancos ricos. Un *dalit*, sin embargo, jamás podía entrar siquiera en la cocina de la casa de un hindú de casta superior, y de hecho, el contacto con la comida era un *locus* crítico del estigma. [21] Y hay otra rareza más: en el Sur de la era de Jim Crow, los platos de los que habían comido personas negras se rompían para que no pudieran usarse de nuevo. El grande del béisbol Hank Aaron refiere en su autobiografía esa práctica habitual y comenta: «Si

hubieran sido perros los que hubieran comido de esos platos, los habrían lavado».[22] Así que el Sur estadounidense tenía unas prácticas retorcidas y estrambóticas en lo que se refería a la comida: los negros podían cocinar y servir comida para los blancos, pero se creía que contaminaban esos mismos platos cuando ellos los usaban para comer.

Y hay más y mayores diferencias entre el asco de casta indio y el racismo estadounidense: los hombres *dalit* eran considerados patéticos, enclenques y bajos; nadie los veía como unos temibles depredadores sexuales ansiosos por tener sexo con mujeres de castas superiores. La evitación del contacto sexual con ellos se enmarcaba en la evitación general que prescribe el sistema en su conjunto, pero las violaciones perpetradas por hombres *dalit* no eran un temor fundamental en la imaginación de las castas superiores. Podríamos decir que los hombres *dalit* eran vistos más bien como cucarachas: sucios, bajitos, repugnantes, pero ni potentes ni fuertes.

Muy distinta era la historia con los varones afroamericanos. Si examinamos sin complejos los encendidos debates que mantuvimos en Estados Unidos en la década de 1950 a propósito de la integración en las escuelas, veremos que el miedo al contacto sexual entre varones negros y mujeres blancas fue uno de los elementos centrales de las reticencias a integrar racialmente los centros educativos. En un importante artículo reciente, mi colega Justin Driver, destacado constitucionalista, ha reunido con implacable sistematicidad todas las pruebas necesarias para construir una imagen detallada de la situación en aquellos años hasta mostrarnos que incluso un dirigente tan aparentemente benigno como fue Dwight Eisenhower sentía una particular fobia sobre esa cuestión.[23] En una conversación confidencial con el entonces presidente del Supremo, Earl Warren, a quien competía en aquellos momentos emitir sentencia sobre el caso de «Brown contra el Consejo Escolar de Topeka (Kansas)», Eisenhower le imploró que supiera ver que los sureños blancos

segregacionistas «no son mala gente. Solo están preocupados porque no quieren que les obliguen a que sus niñitas se sienten en el colegio junto unos chicarrones negros». [24] La idea de que el hombre negro era un animal peligroso al acecho recorrió todos nuestros tensos debates de entonces, y diría yo que esas mismas imágenes siguen teniendo mucha fuerza hoy en día, aunque, en muchos casos, hayan pasado a un plano oculto, donde alimentan lo que los psicólogos llaman el «sesgo implícito», un prejuicio que se revela en los tests empíricos, incluso aunque la persona prejuiciosa no sea consciente de serlo. [25] Así pues, el asco y el miedo se combinan de un modo que es *sui generis* y muy distinto del modo en que el asco se formó en la India. Otro grande del béisbol, Don Newcombe, ha contado la experiencia que les tocó vivir en un hotel solo para blancos que permitió que los jugadores negros se alojaran en él en 1954, pero solo si prometían que no usarían la piscina, donde podían estar muy próximos a mujeres blancas ligeras de ropa. De hecho, les dieron habitaciones que no tuvieran vistas a la dichosa piscina. [26] Setenta años después, esas ideas no han desaparecido. En Charlottesville (Virginia), durante la manifestación supremacista blanca de agosto de 2017, una joven participante en la manifestación que se organizó para protestar *in situ* contra la marcha de los supremacistas oyó que una mujer de las que se manifestaban en el bando contrario le decía: «Ojalá te viole un negrata». [27]

Pensemos ahora en los judíos. Ellos, al igual que los afroamericanos, estaban considerados de manera generalizada, tanto en Europa como en Estados Unidos, como unos seres hipercorporales e hiperanimales, más malolientes y más sexuales que sus congéneres gentiles. La nariz judía era un obsesivo motivo de comentario y es evidente que era vista como una especie de órgano genital. El tópico de que a los judíos les gusta fumar cigarros grandes y largos (y que mi padre se encargó de recordarme en infinidad de ocasiones) reforzaba la imagen de los judíos como sensuales y autocomplacientes. [28] (El antisemitismo estadounidense incide en tópicos

similares. Hoy en día, rara vez se expresan ya en público, por mucho que la «derecha alternativa», la *alt-right*, se esfuerce desafiantemente por hacerlo.) No obstante, existían dos grandes diferencias entre el asco antisemita y el asco racial de aquella misma época. En primer lugar, a los judíos se los consideraba unos animales muy inteligentes, cuya astucia los convertía en especialmente peligrosos, mientras que a los hombres afroamericanos los imaginaban como unas bestias salvajes. Por lo tanto, lo que los intolerantes temían de unos y de otros era sutilmente diferente: que fueran dominados por una hábil conspiración de banqueros en el primer caso; las violaciones y los asesinatos, en el segundo. Quedaban así conformados los parámetros de los respectivos prejuicios. Por ejemplo, mi padre se oponía enérgicamente a que yo apareciera en público en grupos de personas racialmente mixtos, al parecer, porque entendía que quienes vieran un grupo así sospecharían automáticamente de la existencia de cierto contacto íntimo sexual entre sus miembros. (¿Qué otra cosa —es evidente que imaginaba él que pensaría la gente— pintaría un hombre negro ahí en medio?) Pero no sentía análogo temor a que yo socializara con judíos, siempre y cuando no me casara con ninguno (cosa que al final hice), probablemente porque suponía que la gente atribuiría toda clase de fines intelectuales y profesionales a tal reunión o encuentro. Además, aunque se tenía una imagen hipersexualizada de los judíos, normalmente no se los consideraba unos violadores ni unos depredadores dotados de una elevada agresividad física. De hecho, lo normal era que los judíos fueran objeto de burla en cuanto a su supuesta baja destreza en los deportes y que se los representara como débiles en ese terreno.[29] Vemos aquí nuevamente que cada formación concreta del asco tiene sus propios matices y su propia historia. El hecho de que todas las formas de asco tengan elementos comunes es significativo, pero no nos libera de la responsabilidad de diseccionar nuestro propio momento y nuestras propias patologías.

Estas comparaciones nos enseñan que, en el caso de los judíos, y dado que, por desgracia, todavía hoy tenemos que lidiar con el antisemitismo, a lo que debemos estar atentos es a ciertas ideas fantasiosas sobre la astucia judía, la corrupción judía y las conspiraciones judías, sin olvidar la vulgaridad y la grosería judías. En el caso de los afroamericanos, necesitamos estar atentos a la tendencia a caracterizar a los hombres negros como seres depredadores, criminales, salvajes y violentos por naturaleza. Y también tenemos que vigilar mucho la idea de que los niños negros no pueden (o no quieren) aprender, o peor aún, la de que prefieren inevitablemente delinquir a educarse. (Hank Aaron señala con cierta amargura que los periodistas sistemáticamente representaban su actitud, de normal reservada y tímida, como la típica de un «solapado muchacho de color». Sabían ya qué noticia iban a escribir sobre él antes incluso de conocerlo en persona.)[30] A la vista de las contundentes pruebas psicológicas de que el prejuicio continúa estando enterrado en la mente de la mayoría de los estadounidenses, aun cuando creamos de buena fe que no somos racistas, debemos hacer un esfuerzo especial por contrarrestarlo.

Por lo tanto, cuando se tomen decisiones sobre los presupuestos educativos, sobre el transporte escolar y sobre cómo mejorar las deterioradas escuelas de los barrios urbanos marginados, es importantísimo que tanto blancos, como asiáticoamericanos y latinos se esfuercen por neutralizar su propio (y probable) sesgo implícito (que, desde luego, también puede ser compartido por algunos negros) partiendo del supuesto de que todos los niños tienen capacidades similares para el aprendizaje y para el éxito escolar si se dan las circunstancias mínimas aceptables, y de que hay que realizar un esfuerzo adicional para procurar tales circunstancias también para las niñas y los niños negros, haciendo especial hincapié a lo largo del proceso educativo en sus oportunidades y sus posibilidades de futuro. El alcalde de Chicago, Rahm Emmanuel, ha sugerido recientemente la posibilidad de que el municipio estipule como requisito para la obtención

de un título de educación secundaria que el estudiante tenga aprobado un plan para su futuro, elaborado a partir de consultas con el profesorado y con los orientadores.[31] Los niños necesitan conocer las oportunidades laborales de las que disponen; necesitan saber que hay *community colleges* (centros municipales de educación superior) en los que la matrícula es gratuita y que estudiar en uno de esos centros puede abrirles numerosas posibilidades de cara al futuro. Obviamente, los hijos de familias más favorecidas ya tienen esa información, pero exigir un plan constituye una forma de asegurarse de que los profesores y los orientadores educativos no se dejen llevar por sus prejuicios implícitos y no vayan a dispensar un trato inadecuado al alumnado afroamericano porque presupongan que esos estudiantes no quieren sacarse unos estudios ni trabajar.

En el terreno de la justicia penal, hay un largo historial de prejuicios que debería servirnos de seria advertencia. Sabedores de que tanto la policía como los ciudadanos de a pie pueden seguir albergando implícitamente la idea de que los hombres negros son depredadores (y sin que se pueda descartar que los agentes de policía negros tengan también sesgos implícitos), deberíamos propiciar una formación policial que informe a los agentes sobre los estudios que muestran la presencia de elevados niveles de prejuicio implícito y deberíamos instarlos a someterse a exámenes de los suyos propios. La formación debería también poner un gran énfasis en la justicia procedimental, tal como defienden los destacados penalistas Tom Tyler y Tracey Meares, de la Facultad de Derecho de Yale. Unas normas procedimentales firmes contribuyen a desactivar los efectos de los sesgos y los estigmas.[32] Hank Aaron reconoce que él tuvo que lidiar con la tendenciosidad racial de los árbitros, que era algo que ya venía observando desde mucho tiempo atrás, y que la rehuyó en la medida de lo posible golpeando más *home runs* que nadie para no fiar «mi suerte al criterio del colegiado».[33] Pero los *home runs* son proezas deportivas que no siempre están al alcance del resto de los mortales, que sí tienen que fiar su suerte a

«la justicia del hombre blanco», como la llama Aaron. Convendría que consiguiéramos que esa justicia fuese mucho más auténticamente justa. Las leyes ya han hecho mucho para prevenir la estigmatización: aboliendo la segregación escolar, ilegalizando la discriminación racial en la vivienda y el empleo, e integrando racialmente las instalaciones públicas. Queda trabajo por hacer, sin embargo, en el frente de la integración, pues muchos barrios y muchos centros educativos públicos siguen estando segregados de hecho. La filósofa Elizabeth Anderson ha defendido convincentemente en un libro muy relevante, *The Imperative of Integration*, que solo la integración en educación y vivienda pondrá realmente fin al estigma. [34] Mi análisis apoya sus argumentos: el asco se alimenta de las ideas fantasiosas sobre los otros, y compartir la vida cotidiana común es el mejor modo de que esas fantasías salten por los aires. [35]

Centrémonos ahora en los gais, las lesbianas y las personas transgénero. La propaganda de las campañas políticas contra la igualdad de derechos de estas personas parece estar impregnada por lo que podría ser cierto asco físico, una repugnancia que guarda gran similitud con otros ejemplos de asco proyectivo. Yo estuve presente en una sala de un juzgado de Denver en 1994 —durante la vista oral del caso que posteriormente se convertiría en la trascendental sentencia del Tribunal Supremo «Romer contra Evans»— el día en que Will Perkins, principal proponente de un referéndum sobre la llamada Enmienda 2 que había privado a gais y lesbianas del derecho a acogerse a la protección de ciertas ordenanzas antidiscriminatorias locales, prestó declaración. Él admitió entonces que, para promover el sí en aquel referéndum, había distribuido panfletos en los que se decía que los hombres homosexuales comen excrementos y beben «sangre cruda». Quince años más tarde, mientras escribía un libro sobre derecho constitucional y derechos homosexuales, estudié varios casos de literatura panfletaria distribuida a principios del siglo XXI por los contrarios a los derechos civiles

de los gais y descubrí que las cosas habían cambiado poco. El siguiente es un ejemplo típico extraído de un panfleto de Paul Cameron (un destacado activista antihomosexual) titulado «Consecuencias médicas de lo que hacen los homosexuales»:

> Las prácticas sexuales típicas de los homosexuales son un relato de terror médico: imagínense todo ese intercambio de saliva, heces, semen y/o sangre con docenas de hombres diferentes cada año. Imagínense lo que es beber orina, ingerir excrementos y sufrir traumatismos rectales de forma regular. A menudo, esos encuentros tienen lugar mientras quienes participan en ellos están borrachos, colocados y/o inmersos en orgías. Además, muchos se producen en lugares extraordinariamente antihigiénicos (baños, *peep shows* mugrientos) o, dada la frecuencia con la que viajan los homosexuales, en otras partes del mundo.
>
> Cada año, como mínimo una cuarta parte de los homosexuales visitan otros países. Gérmenes estadounidenses recientemente adquiridos viajan así a Europa, África y Asia. Y patógenos igualmente recientes son traídos aquí desde esos continentes. Los homosexuales extranjeros visitan con frecuencia Estados Unidos y participan en estos encuentros de intercambio biológico. [36]

A las alusiones ya canónicas a fluidos corporales varios y entornos sucios, Cameron añade la idea de los viajes internacionales como fuente de contaminación, sin duda una idea que halla eco en muchos estadounidenses.

Pues, bien, distanciémonos un poco y analicemos este caso concreto de asco proyectivo. Para empezar, no va dirigido a conseguir una separación total de espacios e instalaciones, aunque solo sea por la más que evidente razón de que eso sería algo imposible de hacer cumplir, dados los muchos homosexuales que siguen «en el armario». En segundo lugar, la formación del asco tiene poco que ver en este caso con una aversión general a la conducta homosexual como tal, pues las mujeres no suelen aparecer en estos folletos de propaganda del asco, y el sexo entre dos mujeres es un clásico en la pornografía dirigida a los hombres heterosexuales. (En Gran Bretaña, el sexo entre dos mujeres no llegó nunca a ilegalizarse. En Estados Unidos sí lo ha estado muchas veces, pero bien puede decirse que las campañas y mensajes de odio han prestado bastante poca atención a esa opción.) Es evidente que dicha propaganda tampoco va dirigida a impedir que los hombres gais practiquen sexo con mujeres o que se casen con ellas.

De hecho, esa sería una «buena» solución desde el punto de vista del movimiento antigay. Hablamos de una propaganda que caracteriza a los gais como voraces obsesos sexuales, pero no como personas que amenacen a nuestras «dulces niñitas». En realidad, el intolerante desearía aquí que se interesaran más por esas chicas, y lo cierto es que las «terapias de conversión» de la orientación sexual, aunque muy desacreditadas ya, continúan teniendo partidarios. Ahora bien, lo que sí que se teme de los hombres gais en esos panfletos es que sean unos depredadores sexuales potenciales... pero de hombres hetero, como pudo apreciarse en los enconados debates que suscitó en Estados Unidos la cuestión de los baños compartidos en las instalaciones de las fuerzas armadas. La sola mirada de un hombre gay era considerada una seria amenaza.

A veces se oye hablar de otro motivo de inquietud: concretamente, el de que, casándose entre ellos, los gais de algún modo «ensucien» o «mancillen» los matrimonios de sus vecinos heterosexuales. Pero esa es una idea que no puede entenderse si no se piensa en términos de toda una serie de conceptos irracionales de estigma y contaminación. (No puede llegar nunca a ser realmente una idea moral coherente, pues las mismas personas que la expresan no tienen luego problema alguno con que las leyes permitan que los delincuentes y hasta quienes cometen abusos a menores puedan casarse.)

¿Qué ocurre realmente en estos casos? Es posible, claro está, que haya personas que tengan objeciones morales al contacto homosexual o a los matrimonios entre personas del mismo sexo, pero lo lógico sería que ello las llevara a evitar esa clase de contacto y de matrimonios, a aconsejar a sus hijos para que no siguieran esas prácticas y a integrarse en grupos religiosos que compartieran esas creencias. Al menos, así es como la gente gestiona normalmente sus objeciones morales a otras formas de inmoralidad, como la corrupción financiera o el incumplimiento de las obligaciones económicas. Esas objeciones morales, sin embargo, no explican la angustia

y el asco con el que se han abordado históricamente la orientación sexual y la identidad de género. Muchos judíos y cristianos no aprueban los matrimonios interreligiosos y aconsejan a sus hijos que no se casen con alguien de otra confesión, pero no tiene por qué haber asco en esa actitud (a menos que la persona en cuestión sienta ya algún asco racial o antisemita previo). Entonces ¿por qué suscita asco la idea del matrimonio homosexual? Parece ser que el asco proyectivo sobre los hombres gais en particular y sobre las personas LGBT en general tiene una parte de angustia por la repugnancia que producen los fluidos corporales y la sexualidad. Los hombres gais, por el hecho mismo de que su sexo no es con fines procreativos, parecen más sexuales que otras personas (aun cuando la mayoría de los actos sexuales de estas otras también sean, claro está, no procreativos) y simbolizan así los miedos que muchos estadounidenses sienten ante la presunta naturaleza «animal» incontrolable del deseo sexual. Pero, también en parte, ese asco es una angustia ante la «novedad», ante lo misteriosamente no convencional. En momentos de turbulencia y de cambio moral y cultural, la gente necesita trazar líneas nítidas de separación y rechazar todo aquello que diverja de los patrones previamente aceptados.

Ahora que los gais y las lesbianas llevan unas vidas prósperas y productivas en todas las regiones de nuestro país y que, con ello, disipan con su mera presencia y su implicación constructiva en comunidades locales de muchos tipos la repugnancia que antes provocaban, un nuevo objeto de angustia por asco ha saltado a un primer plano: las personas transgénero que quieren usar el baño que usan las personas del género que ellas han elegido. Es demasiado pronto para disponer de estudios fiables sobre la presencia del asco proyectivo en esta clase de fenómenos, pero seguramente es bastante significativo que su foco central de atención sean los baños y lavabos. Y el hecho de que esas angustias no tengan sentido es un síntoma muy indicativo de que proceden de algún otro lugar más profundo. ¿Por qué digo que no tienen sentido? Porque una persona con

aspecto de mujer jamás molestaría a nadie si entrara en un baño de señoras, donde las demás usuarias no tendrían modo alguno de observar su anatomía genital. Simplemente, se parecería a ellas, lo cual no deja de ser la intención y el empeño iniciales de esa persona. Solo alguien que se pareciera claramente a un hombre podría inquietar a las usuarias de ese baño de señoras. Pero es precisamente esto último lo que los activistas *antitrans* quieren exigir por ley: que una persona que ha realizado ya la transición de mujer a varón sea obligada a usar el lavabo de señoras.

Este caso, pues, recuerda al de la animosidad antigay que ya hemos comentado aquí: implica un miedo al cambio, un deseo de hacer cumplir unos límites tradicionales y un retraimiento físico ante la presencia de personas vulnerables que, si no es un caso claro de asco proyectivo, es algo bastante análogo. Se trata de una reacción completamente distinta de una objeción religiosa o, siquiera, moral.

Los tres casos que he mencionado aquí implican asco, pero no el asco simple que nos induce a evitar el contacto o la visión de las babosas o de las cucarachas. Es un asco más peligroso, pues propicia una oposición a la igualdad de derechos civiles o incluso motiva que se produzcan delitos de odio por culpa del miedo subyacente (a los cuerpos, a la animalidad y al cambio mismo) que da pie a ese asco.

¿Por qué hablar ahora del asco?

O bien los delitos de odio han aumentado realmente o bien lo que ha crecido han sido las denuncias de tales delitos. En cualquier caso, hay una mayor concienciación sobre ese problema social. En parte, esta mayor preocupación podría deberse a las señales enviadas desde la derecha alternativa, la *alt-right*, un movimiento de influencia reciente que muestra una actitud ciertamente permisiva con el sesgo y que, de hecho, ni siquiera considera que exista. Por las calles de Charlottesville, en 2017, se exhibieron estereotipos degradantes que hacía tiempo que la gente se

preocupaba por ocultar. Hay una parte de todo este fenómeno que podría tener una explicación sutilmente diferente. En un estudio de la violencia contra las lesbianas y los gais, Gary David Comstock descubrió que la causa de que se elija a esas personas como blanco no es ningún odio arraigado, sino simplemente la creencia (en muchos casos, de unos jóvenes ebrios con ánimo pendenciero y ganas de armar jaleo) de que a la policía no le importan esas personas y, por lo tanto, de que pueden agredirlas con total impunidad.[37] Eso significa que la influencia de la derecha alternativa podría estar dejándose sentir de un modo ligeramente distinto, como si estuviera enviando a los potenciales agresores señales de que se está produciendo una cierta relajación de la protección pública que hasta ahora amparaba a los grupos más vulnerables. En estos momentos, sin embargo, son personas contra las que, de pronto, se puede expresar agresividad impunemente. El hecho de que el presidente Trump no condenara a los grupos de odio que se manifestaron aquel día entraña un grave peligro. Lo que sabemos acerca de los sesgos implícitos, la presión de grupo y las «cascadas» nos indica que el odio es mudable. La mayoría de las personas que participan en manifestaciones de odio (e incluso en delitos de odio) no son gente que haya estado comprometida de por vida con semejantes movilizaciones; son personas que tanto podían haber seguido ese camino como otro distinto y que pueden «radicalizarse» por la presencia de ciertas señales de permiso y aprobación de esos comportamientos y actitudes. En cualquier caso, disponemos ya de datos más que suficientes de que los delitos por prejuicio son un gran problema social y que nuestra tan cacareada era «posracial» no ha llegado todavía.

De todos modos, de mi explicación del asco, que liga a este con el miedo a la viscosidad y a la vulnerabilidad de nuestra naturaleza física corporal, cabría deducir un diagnóstico adicional de ese rebrote de los prejuicios. Cuando las personas se sienten muy inseguras, arremeten contra los vulnerables y los culpan de sus problemas convirtiéndolos en chivos

expiatorios. Ahora podemos añadir a todo lo anterior que la tendencia de esas personas a proyectar su asco hacia fuera probablemente crecerá en la medida en que su propia sensación de vulnerabilidad física y de mortalidad aumente. El asco siempre es específico y se combina con pensamientos de temores muy definidos, pero saber que el asco tiene que ver con el miedo y que está impulsado por una constelación de temores concretos hace que sea plausible suponer que la necesidad de que exista un grupo destinatario de ese asco y la intensidad de la estigmatización por el asco proyectado sobre ese grupo se incrementarán, *ceteris paribus*, en épocas de inseguridad general. Ser conscientes de ello debería movernos a redoblar los esfuerzos dedicados a escrutar los prejuicios y sesgos ocultos (y no tan ocultos) presentes en nuestra política.

¿Y las iniciativas dirigidas en positivo a contrarrestar el asco y el estigma? Recordemos la utopía que Walt Whitman proponía en el sentido de que exaltáramos nuestros propios cuerpos y, con ello, «sus semejantes» de otros hombres y mujeres. ¿Se deduce de tal propuesta alguna estrategia que pueda seguir la democracia? Es evidente que la guerra contra el asco debe librarse, sobre todo, en la familia, en la escuela y en el ámbito general de la crianza de los menores. La integración educativa superadora de ejes de diferencia problemáticos sirve muchísimo para ayudar a las personas a ver que los otros cuerpos, diferentes al suyo, no son monstruosos, sino plenamente humanos, pero eso solo funcionará si los centros educativos y el profesorado velan por que no se produzcan casos de abuso escolar y cultivan un ambiente de inclusión y respeto. Ya he comentado que, en lo que respecta a la raza, la integración genuina en los ámbitos de la vivienda y la educación es una necesidad urgente. El hecho de que cualquier familia pueda tener hijos o hijas que sean gais, lesbianas o transgénero ayuda a que la tarea de la integración sea menos complicada. Para ello, básicamente se necesita animar a los jóvenes a «salir del armario» ante sus familiares y sus compañeros de clase. Seguramente, el hecho de que tantos hayan dado ya

ese paso es uno de los factores más importantes que explican el cambio generalizado (y muy relacionado con la edad) que ya hemos visto en temas como los matrimonios homosexuales o el uso de los baños públicos.

Pero los niños no están tampoco libres de prejuicios cuando llegan a la escuela y las iniciativas dirigidas a erradicar el abuso escolar y la estigmatización de unos alumnos por otros son elementos cruciales para el éxito de cualquier programa de integración. Internet y las redes sociales plantean hoy numerosos peligros, pues permiten un acceso muy fácil a mensajes y a miembros de grupos de odio, al tiempo que propician que se evite el contacto con otros mensajes más positivos. Por suerte, la televisión y el cine brindan mejores posibilidades. La comedia es un género especialmente valioso como arma contra el asco porque, ya desde tiempos de Aristófanes, ha girado en torno a un motivo último de reconciliación de las personas con sus propios cuerpos. Si podemos reírnos de todas esas cosas ridículas que hacen nuestros cuerpos, será mucho más difícil que percibamos con angustia los cuerpos de las personas de las minorías.

A través de la comedia televisiva, por ejemplo, personas que creían que no conocían a ningún gay o a ninguna lesbiana pueden hacerse amigos virtuales de personajes como Will, Grace, Karen y Jack, y aprender que los hombres gais siguen diferentes caminos unos de otros, que pueden ser amigos cariñosos de las mujeres (mejores, en muchos casos, que los hombres heterosexuales) y que no pretenden la desintegración de la sociedad. (Incluso Jack, un buscador compulsivo de placer, quiere mucho a su hijo.) O pueden reconocer, viendo *Modern Family*, verdades como que las familias actuales son multiformes, que las parejas homosexuales quieren a los hijos y se preocupan por ellos, o que el amor, la resiliencia y el humor son más importantes que lo más o menos tradicional que sea la apariencia de la unidad familiar misma. Por su parte, en este punto de nuestra evolución social, la concienciación en materia de raza requiere tanto de tragedias como de comedias, y lo cierto es que la mayoría de la ficción

televisiva y cinematográfica de calidad ya no es ese humor falsamente blanco de *La hora de Bill Cosby*, sino que recorre ese espectro intermedio entre la tragedia y la comedia: ahí están los ejemplos de *The Wire*, *Orange Is the New Black* y películas como la oscarizada *Moonlight* (cinta, esta última, que aúna los tipos de exclusión aquí mencionados). Hollywood ha sabido abordar mucho mejor la orientación sexual que la raza hasta el momento, pero, por lo menos, las cosas están empezando a cambiar.

Parece del todo contraproducente valorar la posibilidad de recortes de la financiación federal de las artes y las humanidades cuando sabemos de su capacidad para unir a las personas superando divisiones que, en muchos casos, las redes sociales contribuyen a agravar. Lo cierto (y aquí está el meollo del asunto) es que estos nuevos medios de comunicación de masas pueden unirnos más con nosotros mismos.

5
El imperio de la envidia

Hasta el momento, hemos analizado cómo interactúa el miedo primario con dos emociones que se desarrollan algo más tarde en los seres humanos: la ira y el asco. El miedo secuestra a menudo la sensación de ultraje y de queja convirtiéndola en unas ganas tóxicas de venganza. Y el miedo cala también en esa aversión del asco a la mortalidad y a nuestra naturaleza corporal física, dando pie a estrategias que excluyen y subordinan a otros. Pues, bien, debemos añadir otra emoción más a tan venenoso brebaje: la envidia. En la actualidad, la envidia campa a sus anchas por Estados Unidos.

La envidia ha sido un peligro para las democracias desde el momento mismo en que estas empezaron a existir. Bajo las monarquías absolutas y, en especial, bajo el feudalismo, las posibilidades de las personas estaban prefijadas y era fácil que creyeran que ese destino —o cierta justicia divina — las había situado donde estaban, que era donde les correspondía. Pero una sociedad que rompe con los órdenes y los destinos prefijados y favorece la movilidad y la competencia abre las puertas de par en par a que entre en ella la envidia a los otros por sus éxitos o logros como competidores. Si la envidia se extiende lo suficiente, puede terminar por amenazar la estabilidad política; en particular, cuando una sociedad se ha comprometido a proteger o fomentar «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad» de todos sus miembros. La envidia nos dice que solo algunos disfrutan de los beneficios de la vida. Los envidiosos odian a esos algunos y quieren destruir su felicidad.

Hoy se aprecia envidia tanto en la «derecha» como en la «izquierda». En la derecha, la sensación de estancamiento, indefensión e incluso desesperanza mueve a muchas personas de clase media-baja a denigrar a la élite de Washington, a los grandes medios de comunicación, a los miembros de minorías que llegan alto, a las mujeres que les quitan «sus trabajos». Las personas desean el fracaso o la desdicha de aquellos por quienes se sienten eclipsados, desplazados o ignorados. En la izquierda, muchas personas pobres envidian el poder de los banqueros, de las grandes empresas y de los profesionales de la política que actúan a favor de esos intereses. La envidia no es un simple ejercicio de crítica (siempre valioso), puesto que entraña también animadversión y deseos destructivos: se trata de arruinarles la diversión a los ricos o a los que «tienen» lo que los envidiosos envidian.

Permítanme que les aclare ya de entrada que, para mí, la envidia es un problema incluso cuando la causa que la impulsa es justa. En muchos casos actuales, es difícil decidir a quién le asiste la razón de la justicia. Seguramente, hay merecidos motivos para las quejas de las personas blancas de clase trabajadora, como también los hay para las reivindicaciones de mayor justicia económica que se plantean desde la izquierda. Pero una cosa es decir que «aquí existe un problema que hay que resolver y tanto ustedes como nosotros deberíamos esforzarnos por mejorar esta situación», y otra, bien distinta, es desearle el mal al grupo dominante y querer arruinar su felicidad. El deseo hostil característico de la envidia, parecido (y muy ligado) al elemento vengativo de la ira, es malo para la democracia incluso cuando los envidiados disfrutan indebidamente de los privilegios que se les critican. La envidia lleva a construir un panorama para la (no) cooperación social en el que esta es entendida como un juego de suma cero: yo no podré disfrutar de la vida buena si no consigo que tú seas infeliz. Esta forma de pensar es parecida a la envidia entre hermanos (y, de hecho, es probable que tenga su origen en ella): el hermano o la hermana que envidia no solo quiere cariño y atención, sino que quiere «desplazar» al

envidiado (o envidiada) como centro del cariño y la atención de otros, igual que para Aaron Burr, en el *Hamilton* de Lin-Manuel Miranda, estar «donde se cuece lo importante» pasa obligatoriamente por desahuciar a su rival. Aunque los padres del hermano (o, en el caso de Burr, su «casi padre» George Washington) hayan dedicado injustamente más atención al hermano rival (Hamilton), siempre es despreciable desearle dolor y fracaso al otro como precondición del éxito propio. Pero esta es una lección que cuesta mucho aprender, ya que la democracia —a diferencia de la familia, al menos, en buena medida— es inherentemente competitiva. ¿Es posible organizar la democracia para que siga existiendo en ella competencia, pero sin envidia?

Definición de envidia

¿Qué es la envidia? Como siempre, los filósofos se preguntan por la definición de las cosas, y esa búsqueda de claridad es útil, pues, en el caso del insidioso problema político que aquí nos ocupa, nos dirige directamente hacia su raíz. De la envidia se han dicho cosas diferentes en épocas y lugares distintos, pero podemos apreciar en todas ellas un núcleo común de coincidencia.

La envidia es una emoción dolorosa cuya atención está centrada en las ventajas de otros, pues nace de la comparación desfavorable que quien envidia hace de su situación con la del envidiado o los envidiados. Implica la existencia de un rival (que bien puede ser un grupo) y unos bienes que el envidioso considera muy importantes. Los envidiosos sienten dolor porque el rival tiene esas cosas buenas y ellos no. La envidia comporta normalmente hostilidad hacia el afortunado rival: el envidioso quiere lo que ese rival tiene y, por ello, le desea cosas malas. La envidia crea así animosidad y tensión en el núcleo mismo de la sociedad, y esa es una hostilidad que, en último término, puede impedir que la sociedad alcance algunos de sus objetivos.

Necesitamos distinguir la envidia de tres reacciones con las que guarda un parentesco cercano. Una de ellas es la «emulación». La emulación conlleva también poner el foco de atención en las ventajas de otros y entraña también atribuir importancia a lo que se emula. Pero quienes emulan no desean la desgracia ajena: ven a esos «otros» como si fueran ejemplos destacados que pueden imitar. No quieren quitarles nada: solo quieren acercárseles. ¿Cuál es la diferencia? Pues son más bien dos, aunque, al parecer, relacionadas entre sí. Los emuladores piensan que sí pueden aproximarse a ese objetivo. Creen, por ejemplo, que siguiendo los consejos de un maestro al que adoran se podrán parecer más a él. Y, en segundo (y muy importante) lugar, la emulación centra su atención en logros cuya consecución no entraña normalmente un juego de suma cero. El motivo por el que unos alumnos piensan que pueden acercarse a su maestro es que creen que el hecho de que muchas personas puedan tener conocimientos al mismo tiempo y de que ese maestro los tenga no es una amenaza para ellos, sino que, muy al contrario, los ayuda. O pensemos, si no, en la amabilidad. Sería raro envidiar a una amiga porque es muy amable. ¡Está bien que lo sea! ¡Yo me esforzaré por serlo también! Cuando la cualidad en cuestión es de las que creemos que cualquiera puede conseguir o adquirir si se esfuerza, la emulación es mucho más probable que la envidia.

La envidia es diferente. La mala intención que la caracteriza nace típicamente de una sensación de impotencia, que más adelante conectaré con el miedo primario. No hay en ese caso ninguna vía evidente que seguir para lograr lo que tiene el rival, por lo que los envidiosos se sienten condenados a sufrir la inferioridad que experimentan. Además, es habitual que esa sensación de condena esté vinculada al hecho de que la consecución de ciertas cosas no está del todo abierta a cualquiera que se proponga conseguirlas. Ser popular, ser rico, ganar unas elecciones: todos estos son ejemplos de bienes competitivos, de suma cero, bienes de los que hay

existencias bastante limitadas, por lo que el hecho de que alguien disfrute de su tenencia amenaza las posibilidades de que otros los tengan.

Otro pariente cercano de la envidia son los «celos». A simple vista, pueden parecer casi lo mismo, pero una diferencia importante los separa. Tanto la envidia como los celos implican hostilidad hacia un rival porque este posee un bien preciado o disfruta de él. Los celos, sin embargo, consisten normalmente en el miedo a perder algo que la persona celosa ya tiene: por lo general, una relación de amor y atención personales. Mientras que la envidia «siente» la ausencia del bien, en los celos el bien está presente, pero es «sentido» como algo inestable. Dado que los celos se centran en las relaciones más queridas por la persona, muchas veces pueden ser aplacados, como cuando resulta evidente que el rival ya no es un competidor por los afectos de la persona querida, o cuando se descubre que nunca llegó a serlo realmente. Solo los celos patológicos hacen que la persona continúe inventándose nuevos y (a menudo) imaginarios rivales, pero los celos no son siempre patológicos.

La envidia, sin embargo, casi nunca llega a calmarse, porque los bienes en los que típicamente centra su atención (el estatus, la riqueza, la fama y otros bienes competitivos) están distribuidos desigualmente en todas las sociedades, y ninguna persona puede realmente fiarse de que vaya a tener más que las demás. Cuando estamos inseguros, tenemos la sensación de que es posible que no consigamos todas las cosas que necesitamos para vivir bien. Pero lo que caracteriza a la envidia es la fantasiosa idea de que los demás tienen las cosas buenas y yo no: yo me estoy quedando fuera de una relación feliz, un trabajo feliz, una vida social feliz...

Recordemos a Otelo y a Yago. Otelo sentía celos (patológicos) y estaba obsesionado por la fantasiosa infidelidad de Desdémona. La mayoría de cónyuges no son así. Pero él no sentía una inseguridad generalizada por su estatus o su éxito, ni se sentía aislado de la posibilidad de disfrutar de cosas maravillosas que estuvieran fuera de su alcance. Yago, por su parte, no

siente celos de Otelo: no anhela el cariño ni la atención de este. Lo que quiere es ser Otelo, tener las cosas buenas que él tiene: fama, éxito, amor. Yago ve que él no tiene esas cosas y quiere arruinar la felicidad de Otelo, quitarle su amor, hacerle sentir desgraciado, desdichado.

Por último, hay una tercera distinción que, probablemente, es la más difícil de establecer de las tres: la envidia es pariente muy próximo de ese tipo de ira que nace de la creencia de que nuestro estatus ha sufrido un ultraje. La envidia ciertamente presta atención al estatus: el rival tiene unas cosas buenas que yo no tengo. Al igual que la ira, se acompaña de sentimientos hostiles hacia ese rival. La diferencia primordial es que la «ira por estatus» obliga a creer que se ha sido objeto de algún ultraje o afrenta concreta; la envidia, sin embargo, se alimenta de la felicidad del rival por sí sola: puede que el rival no haya hecho nada para ofender al envidioso y puede que ni siquiera sepa de la existencia de este. Esta distinción es importante, pero difícil de precisar en los casos concretos, porque a las personas que envidian les gusta fantasear con que han sido ofendidas y culpar de ello a las felices, aun cuando esa culpabilización no esté justificada. El proceso puede ser más sutil incluso: puede que culpen al rival por extensión, echando la culpa más directa a una jerarquía social en la que el rival ocupa un lugar privilegiado (da igual si esa estructura es realmente injusta o degradante o no lo es). Repito: la crítica siempre es legítima, pero la envidia no es simplemente una crítica, puesto que es más bien una hostilidad destructiva.

El miedo y las raíces de la envidia

Ya he comentado que la envidia nace de la inseguridad. Así pues, el miedo está en el origen de la envidia: el miedo de no tener lo que uno necesita desesperadamente tener. Si fuéramos seres completos, no necesitaríamos nada y, por lo tanto, no podríamos sentir envidia. Y si, aun siendo incompletos, tuviéramos confianza en nuestra capacidad de conseguir lo

que nos haga falta, entonces el hecho de que otros tengan cosas buenas no representaría ningún problema emocional para nosotros. Por consiguiente, no se puede entender el poder de la envidia sin tener en cuenta la inseguridad y el desvalimiento.

Para entender por qué es tan importante ligar la envidia al miedo, valoremos antes otra concepción de la envidia en la que no se establece esa conexión y que puede ser bastante convincente de entrada: me refiero a la envidia según la definió Immanuel Kant. Según Kant, la vida humana contiene un «mal radical»: una propensión a hacer daño (a otros) que no se aprende en la cultura, sino que forma parte de nuestra esencia humana misma. No obstante, el problema no es que seamos seres movidos por el diablo ni que poseamos un espíritu malvado innato. Al contrario: somos seres esencialmente orientados hacia la bondad. El problema es que otras personas se interponen en el camino del individuo humano:

> La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto *como está entre hombres* y ni siquiera es necesario suponer ya que estos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros. [1]

La explicación de Kant suena verosímil en ciertos aspectos: la envidia sí parece surgir desde el momento en que las personas están en grupos o incluso en familias. Pero es evidente que esa no es toda la historia. ¿Por qué surge? ¿Por qué la mera presencia de otras personas desencadena esa conducta competitiva y hostil? ¿La envidia surge siempre en situaciones en grupo? Algunas situaciones habrá que aumenten considerablemente la aparición de la envidia destructiva con respecto a otras, ¿no?

En el antológico análisis que de la envidia hizo en su *Teoría de la justicia*, John Rawls daba respuesta a la segunda de mis preguntas. [2] Según él, tres son las condiciones en las que son especialmente probables estallidos de envidia socialmente destructiva. La primera es una condición psicológica: que las personas carezcan de «una confianza segura en su

propio valor y en su posibilidad de hacer algo que valga la pena». La segunda es social: son muchas las circunstancias en las que esa condición psicológica se siente como algo doloroso y humillante porque las condiciones de la vida en sociedad hacen muy visibles las diferencias que originan la envidia. Y la tercera se da cuando los envidiosos consideran que su posición no les ofrece ninguna alternativa constructiva y solo les queda la hostilidad. El único alivio que pueden imaginar es infligir dolor a otros.

Este es un análisis muy relevante, pues nos ayuda a comprender muy bien las dificultades planteadas en el momento presente, como veremos. No obstante, Rawls no trató de dar respuesta a la primera de mis preguntas, la de qué factor está en el fondo y origen de la envidia. Las personas pueden ser cariñosas y cooperativas; así que no basta con decir que la mera existencia de una pluralidad de personas hace que la envidia aparezca en escena sin más.

El filósofo que sí llegó al meollo de la cuestión fue —una vez más— Lucrecio, que aplicó el punto de vista general de su mentor, Epicuro, a los problemas de la República romana, que era ya por entonces (Lucrecio vivió entre el 99 y el 55 a. C.) un hervidero de envidias destructivas que implosionaría poco después. Esto es lo que Lucrecio observó a su alrededor:

> Por parecida razón a resultas de un temor muchas veces semejante los destroza la envidia: se quejan de que el otro ante su vista se muestre poderoso, que el otro se deje ver caminando entre altos honores mientras ellos se revuelcan en la sombra y el barro. (III.74-77)

Esta maravillosa explicación poética capta, a mi juicio, la peculiaridad del dolor de la envidia. Las personas envidiosas están obsesionadas por fijarse en los éxitos de otras y, cuando los detectan, comparan desfavorablemente su suerte con la de aquellas. Sentir envidia hace ciertamente que nos sintamos como en la sombra, y también sucios, manchados, enfangados. Vernos a nosotros mismos así nos corroe y nos

devasta por dentro. Esta combinación de desesperanza y de agudo tormento convierte la envidia en una de las emociones más insoportables de todas.

Lucrecio también nos decía en aquellas líneas por qué nos encontramos tan a menudo a merced de esa desagradable emoción: todo es por causa de ese «temor muchas veces semejante», es decir, el que yo he identificado aquí como miedo infantil o primario. Dicho de otro modo, la causa de que las personas entablemos una competencia de suma cero es una angustia subyacente muy profunda, una inseguridad dolorosa en lo más hondo de nuestro ser. No se trata solamente, pues, de la mera presencia de otros; es algo más profundo, algo que nos aflige desde el momento mismo en que nacemos en un mundo de necesidades e impotencia.

Lucrecio, como ya hemos visto, tenía una concepción particular del miedo primario que no era del todo correcta. Él pensaba que el objeto exclusivo de ese miedo era la muerte y que su poder depende de la influencia de unos emprendedores religiosos perversos que nos inducen a creer que la muerte es aterradora, sobre todo, porque nos amenazan con el castigo en el más allá. Él pensaba que, sin esa interferencia, las personas se sentirían inseguras en muchos sentidos, pero no de un modo tan desestabilizador. Hoy tenemos motivos para dudar de tan reduccionista tesis. Tememos toda clase de cosas porque somos libres e impotentes en toda clase de sentidos y formas. El miedo primario es diverso y actúa en todos los ámbitos de la vida y, cuando es intenso, los grupos de personas pueden convertirse fácilmente en propicios caldos de cultivo de la envidia.

Lucrecio, posiblemente el primer teórico (occidental) de la mente inconsciente, sostenía que el miedo primario interviene por debajo del nivel de la consciencia y mancilla todo con su «sombra». Las raíces que la envidia tiene enterradas en el miedo no son evidentes para el adulto atormentado por ella, pero, si seguimos en sentido inverso el rastro de su cadena causal, veremos que normalmente nace de cierta sensación angustiada de que otros tienen cosas buenas y nosotros no.

Melanie Klein, la más grande teórica psicoanalítica de la envidia, expuso un punto de vista similar. Klein ponía constantemente el énfasis en que nuestro mundo adulto solo puede entenderse del todo si comprendemos cuáles son sus raíces en la infancia. La envidia, según la descripción que ella hizo de esa emoción, tiene su origen en la ansiedad primaria que sentimos al estar separados de las cosas buenas: comida, cariño, gratificación. «La vida emocional temprana se caracteriza por una sensación de pérdida y de recuperación del objeto bueno», y la angustia que acompaña a esa alternancia entre la saciedad y el vacío se transforma rápidamente, como ya vimos, en «persecutoria», pues el niño pequeño culpa al padre o a la madre de que siempre se le estén negando las cosas buenas. Es entonces cuando la envidia interviene por vez primera. El bebé de Lucrecio, sintiendo el dolor de la pérdida y el abandono, se forma la idea de que el padre (o la madre) sí es feliz y sí lo tiene todo, y es entonces cuando quiere amargarle esa felicidad. Klein tal vez fuera un tanto extrema cuando dijo que la fantasía del bebé es llenar a su madre de «excrementos nocivos» para intoxicarla y ensuciarla, pero no es un pensamiento literal, sino más bien una idea sin duda impactante de lo que queremos cuando envidiamos a alguien.

Así pues, la envidia pone en marcha un círculo vicioso. El hecho de que quiera atacar y ensuciar a su objeto feliz —al que también ama— hace que al bebé lo invadan al mismo tiempo sensaciones de culpa y maldad que lo impulsan hacia rincones más recónditos aún de las sombras exteriores, alejados de la felicidad del amor y la atención.

La envidia se funde además con la culpa. A veces, el envidioso simplemente piensa: «quiero mucho lo que esa persona tiene». Pero es fácil deslizarse desde esa idea hacia otra directamente relacionada: «merezco esas cosas y esa persona no». La política de la envidia a veces se limita sinceramente a la idea de que «queremos lo que ellos [mujeres, inmigrantes, miembros de la élite] tienen». Pero a las personas les encanta moralizar su

envidia y, muy a menudo, lo que empieza siendo pura envidia deriva hacia un «*son malas personas, no merecen lo que tienen»*. Esa deriva tiene ya una historia muy antigua tras de sí: el filólogo clásico Robert Kaster ha mostrado que la envidia romana (*invidia*) presentaba las mismas dos formas, moralizada una y no moralizada la otra, y que oscilaba sin mucha lógica entre la una y la otra.[3] Así es como la envidia engancha su vagón al tren de la política de la culpabilización. Y el problema es que habrá ocasiones en que los ricos o los que «tienen» eso que otros envidian han hecho realmente algo injusto u ofensivo, pero habrá otras en las que no.

Por supuesto, existe también una tercera posibilidad: los pobres, los que «no tienen» pueden formular una crítica razonada de los comportamientos personales inmorales o de la desigualdad estructural que los oprime, y pueden ofrecer propuestas de mejora. El espíritu que prevaldría en ese caso sería el de la que ya he denominado aquí «ira-transición», en la que no tiene cabida la envidia, pues su interés no está centrado en arruinarles la diversión a los poderosos, sino, como señalaba King, en tratar de colaborar con ellos sobre la base de una actitud constructiva.

Como bien nos enseña la vida, y como Klein se encargó de dejar muy claro, la envidia adopta muchas vías en las vidas de las diferentes personas. Y el análisis de la insigne psicoanalista encaja sorprendentemente bien con el análisis social que años después hiciera Rawls. La envidia jamás desaparece por completo. Pero si, mientras crece, el niño (o la niña) comienza a sentir confianza en sí mismo y en su propio acceso a las cosas buenas de la vida, y si aprecia la existencia de alternativas constructivas a sus deseos destructivos (alternativas que impliquen generosidad, creatividad y amor), será más fácil que se sobreponga al dolor de la envidia. Esta seguirá siendo una tentación, pero no le envenenará la vida. Klein se centró en la existencia de diferencias entre familias e ignoró la dimensión social y política. Pero es evidente —como argumentó Rawls— que las comunidades políticas pueden hacer también mucho por convertir la envidia en un

problema mucho menos perturbador. Pueden cultivar en las personas una confianza segura tanto en sí mismas como en su posibilidad de acceso a las cosas buenas de la vida; pueden minimizar aquellas ocasiones en las que el estímulo de envidiar se hace inusualmente intenso, y pueden facilitar a las personas alternativas constructivas que impliquen generosidad y amor a los demás.

¿Cómo podríamos conseguir algo así? De momento, en esta aproximación que estamos haciendo al estudio de la envidia en la sociedad, vamos a tomar un pequeño desvío para examinar una de esas instituciones sociales donde la envidia se nos va muchas veces de las manos.

La envidia en acción: los institutos de secundaria

Un instituto de secundaria estadounidense de dimensiones normales es un verdadero hervidero de envidias. Todos hemos pasado por ello; recordemos cómo fueron aquellos difíciles años de instituto. La adolescencia es un momento especialmente vulnerable de nuestra vida. Próximo a cortar el cordón que le liga al seno familiar y a experimentar una especie de segundo nacimiento virtual en el que es arrojado a un mundo incierto y, a menudo, hostil, raro sería el adolescente que no se sintiera inseguro. Pero la inseguridad es una cosa y la envidia destructiva, otra bien distinta. ¿Cuál es el causante de esa desenfrenada escalada de la envidia en los institutos de secundaria? Para empezar, hay que tener en cuenta el hecho evidente de que las culturas de esos institutos suelen destacar logros y triunfos que son muy competitivos y posicionales, como la popularidad, el magnetismo sexual o la destreza deportiva. Ningún adolescente se siente realmente seguro en ninguno de esos terrenos, pero su inseguridad se agrava por la ineludible presencia de esos compañeros populares que parecen acaparar todas las cosas buenas, mientras los demás carecen de ellas. Las líneas de la cita de Lucrecio describen bien la horrible sensación de esos adolescentes consumidos por la envidia al ver a esas personas que son admiradas, que

tienen todo el poder, mientras que ellos se sienten fuera de todo eso, perdidos en la sombra o revolcados en el barro. Esta envidia produce una violencia muy real, como desgraciadamente bien sabemos. Pero incluso en los casos en los que no (que son la inmensa mayoría), no deja de generar tensiones dolorosas, depresiones peligrosas y relaciones hostiles.

No todos los institutos son iguales. Hay un buen número de ellos en los que los deportes no son tan importantes y en los que se da mucho más peso al rendimiento académico. Pero eso no mejora mucho las cosas, porque la competencia frenética por entrar en las universidades punteras agria lo que podría ser el dulce placer de aprender. Es algo generalizado: estos jóvenes estudiantes compiten por destacar y la mayoría de ellos jamás podrán estar en los primeros puestos de su clase. En mi instituto para chicas, situado en un barrio suburbano de clase alta, yo era terrible para los deportes, pero arrasaba en el apartado académico. Muchas, sin embargo, no tenían una vía alternativa para alcanzar el éxito: odiaban el instituto y jamás han venido a posteriores reencuentros de antiguas alumnas. Se sentían en las sombras exteriores, apartadas de la popularidad y los honores académicos, y detestaban la escuela y a quienes recibían tales honores por infligirles semejante dolor. (Y sé bien de qué hablo: me esforcé mucho por convencer a algunas de ellas para que vinieran al reencuentro de los cincuenta años de graduación de nuestra promoción y no hubo manera.) Y recordemos que las alumnas que estudiaban en aquel instituto formaban parte de una élite privilegiada: teníamos expectativas garantizadas de empleo y de una buena posición social. En la mayoría de los demás institutos, las inseguridades que el alumnado afronta ya de entrada son muchas más y mucho más fundamentales.

A propósito de los tres criterios de Rawls ya mencionados, podríamos preguntarnos qué podrían hacer los responsables para que la experiencia de vivir la adolescencia en un centro de educación secundaria no sea tan tóxica. Mucho es lo que hay que trabajar con anterioridad a ese momento,

en la familia, pero también hay bastantes cosas que nuestros institutos pueden hacer. En primer lugar, pueden ofrecer ayuda a todos los alumnos en su trabajo académico y en su preparación para el acceso a la universidad. Yo estoy encantada de ver lo mucho que ha cambiado mi instituto desde entonces: ahora ofrece asistencia a estudiantes con discapacidades de aprendizaje y asume como actitud general que su misión es maximizar el potencial de cada persona, más que clasificar y premiar. No obstante, ese tipo de ayuda será mucho más útil para los estudiantes no pertenecientes a ninguna élite si nuestra sociedad soluciona mejor el problema de la desigualdad de acceso a la educación superior. En la oferta de carreras universitarias de este país, hay suficientes plazas de alumnado para todos los aspirantes, pero el coste es un obstáculo formidable para muchos de ellos. Si todo el mundo viera que entrar en una universidad adecuada y permitirse esos estudios es algo que depende exclusivamente del esfuerzo y el empeño que ponga en rendir académicamente para ello, se reduciría mucho cierta forma de competencia de suma cero actualmente existente.

Los centros educativos también pueden promover otros ámbitos en los que los estudiantes sean capaces de aportar su talento, como el teatro, la música y otras artes, que no son tan de suma cero y resultan más cooperativos que los deportes, y que, además, ayudan a que esos chicos y chicas den una salida expresiva a la confusión emocional que están viviendo. Hace poco, visité un instituto para adolescentes «problemáticos», chicos que habían sido expulsados de otros institutos públicos de secundaria. Y aunque la compasión del admirable director del centro y su plan de estudios, que incluía terapia de grupo, había conseguido cambiar mucho las cosas y había convencido a esos jóvenes de que alguien los escuchaba, me sorprendió que no figurara arte alguna en el currículo, ni siquiera la poesía. Por sugerencia mía, añadieron creación literaria y ahora me cuentan que ha sido una gran ayuda: los chicos han encontrado así una vía de escape para sus tumultuosas emociones. Pero el hecho de que se

ignore el teatro y la danza me sigue pareciendo un problema. En mi propio instituto, muchas de nosotras nos consolábamos de lo mal que se nos daban los deportes sumergiéndonos en la cálida cultura emocional del teatro, relativamente desprovista de envidias, que se convirtió en mi pasión y en un verdadero hogar para mí.

Lucrecio escribió sobre su propia sociedad, claro está, pero la República romana bien podría compararse con una especie de instituto de secundaria gigante. La competencia «posicional» (por alcanzar los primeros puestos de los mejores en lo que fuera) estaba muy extendida. Había una secuencia de grados o titulaciones, el *cursus honorum*, que todo varón adulto debía seguir: o superaba esos cursos, o se quedaba relegado en las sombras exteriores. Todos los cargos tenían unos requisitos de edad y, por lo tanto, había que escalar por ellos siguiendo un orden. Era crucial para la reputación de la persona, no solo el acceder a cada uno de esos puestos según la secuencia preestablecida —edil, pretor, cónsul, procónsul—, sino también llegar a ellos lo antes posible, justo después de cumplir la edad mínima para ejercerlos. De no ser así, el hedor del fracaso la acompañaría para siempre. Eso ya era bastante malo de por sí, pero luego estaba la cuestión de cómo se obtenían esos ascensos: por elección. Sí, pero ¿cómo conseguía alguien que lo eligieran para el cargo deseado? Por su riqueza, por el honor de su familia, por su reputación y por toda una campaña política basada en su personalidad. Para ayudarse en ese propósito, no había nada mejor que tener una titulación en Derecho o un doctorado, que se podían conseguir a base de trabajo duro y esfuerzo; de ahí que fueran buenas indicaciones de la aptitud del candidato para servir a la sociedad. Realmente se parecía mucho a un instituto de secundaria de la actualidad, solo que el dinero y la familia significaban más y los deportes no importaban tanto. Una persona como el gran estadista que fue Marco Tulio Cicerón, de poco distinguida (aunque adinerada) cuna, pudo alcanzar la prominencia que logró tras destacar por sus cualidades como abogado y

ganar mucho dinero. Pero no sin sufrir un gran estrés por ello. La carrera de Cicerón estuvo muy marcada por lo que Klein llamó «ansiedad persecutoria»: la sensación de que el acceso que tenía a las cosas buenas de la vida romana era muy inestable y que otras personas de distinguidas familias de rancio abolengo habían llegado a la misma posición que la «suya» sin necesidad de esfuerzo ni distinción especiales. De ahí que, en sus cartas y discursos, Cicerón se refiriera con cierto tono crispado a su propio estatus de «hombre nuevo», es decir, procedente de una familia sin tan noble historia. Y el odio acérrimo que sentía por sus rivales y enemigos, aunque en ocasiones tuvo una justificación política real, se derivaba claramente (al menos, en parte) de la agresividad que le infundía la envidia, pues Cicerón se detenía en sus escritos y alocuciones de manera demasiado obvia en el atractivo, las conquistas sexuales y la popularidad de esos adversarios.

Esa envidia de sus rivales hizo que, en ocasiones, Cicerón llevara a cabo actos imprudentes y excesivos, como cuando propuso el asesinato extrajudicial ilegal de los cabecillas de la conspiración de Catilina, algo que dañó considerablemente su propia reputación. Y su envidia también lo indujo con frecuencia a elogiarse a sí mismo sin mesura, a modo de defensa frente a esos mismos rivales. Esta tendencia narcisista hizo que muchos se lo tomaran a broma y redujo su eficacia política. Quién iba a fiarse del buen juicio de un hombre que escribió un poema épico sobre cómo aplastó prácticamente él solo la conspiración de Catilina, un poema que contenía el tantas veces ridiculizado verso: «Oh, Roma afortunada, que volviste a nacer bajo mi consulado» («*O fortunatam natam me consule Romam*»). Tan ansioso estaba por dañar a sus enemigos y por proclamar sus propios méritos que ni siquiera se dio cuenta del atroz y antipoético tintineo de sílabas que introdujo en su verso.

Cicerón fue un gran hombre que realizó muchas contribuciones, pero su vida mental se desestabilizó con frecuencia por culpa de su «agresividad

persecutoria», y sus aportaciones, por grandes que indudablemente fueran, hicieron menos bien al Estado del que habrían podido hacer de otro modo. Y Cicerón es el ejemplo positivo: un hombre que, básicamente, venció en su batalla contra la envidia y creó muchas cosas buenas. Los mismos factores en la sociedad romana que devoraron por dentro a este patriota hasta el punto de rebajarlo en ocasiones a la categoría de bufón también impulsaron al poder a otras personas bastante peores: personas sin tan elevados ideales ni tan buenas metas; personas a quienes solo interesaba el juego competitivo de la rivalidad, la envidia y la destrucción por el estatus posicional. Así (más o menos) fue como la República romana, permanentemente aquejada de profundos fallos estructurales, degeneró en tiranía. Es un ejemplo sobre el que ciertamente vale la pena reflexionar.

La envidia y la democracia: Hamilton y Burr

Volvamos ahora al caso de Estados Unidos y de su fundación, donde esos fueron también temas recurrentes. Los revolucionarios que promovieron la independencia estadounidense eran unos enamorados de la República romana y estaban casi obsesionados con la lucha agónica de aquella contra la tiranía. Es evidente que compartían muchos de los mismos problemas. La envidia y una destructiva competencia por el honor y el estatus posicional estaban también muy extendidas en la primera época de nuestra república y causaron un daño real. Parte de aquella hostilidad se manifestó en forma de una «ira por estatus», pues aquellas personas se ofendían por insultos de muchos tipos. Otra parte de aquella hostilidad era pura envidia que no dejaba margen real para la culpabilización. Ambas (envidia y culpa) podían fundirse fácilmente en un todo indistinguible: las personas envidiosas andaban siempre pendientes de cualquier ofensa potencial para darle rápida respuesta por la vía de un duelo.

Pero los Padres Fundadores lograron salir un poco mejor parados que los romanos antiguos. A pesar de vivir en una cultura obsesionada por la

competencia por el honor y el estatus, se esforzaron por combatir la envidia y lograron sobreponerse a ella en sorprendente medida. El amor por la república que estaban creando prevaleció sobre la destructividad y el odio.

El musical *Hamilton*, de Lin-Manuel Miranda, centra su argumento, como ya hemos visto, en torno a la ira basada en la ansiedad por el estatus. Representa, también, una reflexión sobre el papel de la envidia en la fundación de Estados Unidos y sobre la importancia de limitarla para crear una nación próspera. El famoso duelo en el que Burr mata a Hamilton es el clímax trágico de la obra y es también el motivo que entreteje toda la trama. A través del contraste que nos presenta entre Hamilton (una persona ambiciosa que, no obstante, busca el bien de toda la nación) y Burr (alguien obsesionado por la envidia y empeñado en arruinar el éxito de Hamilton), el musical nos va mostrando los peligros que para la política democrática entraña la envidia motivada por el miedo.

En el fondo, *Hamilton* gira en torno a la elección entre dos posibles vidas políticas: la vida del amor y el servicio a la nueva nación, y la vida de la envidia impulsada por el miedo y de la competencia de suma cero. Las figuras de Burr y Hamilton representan así sendas vías alternativas que cada miembro del público bien podría seguir en su propia vida. (No es una cuestión de grandes líderes, sino que se trata de una elección que nos atañe a todos.)

Supongamos que una persona, o un grupo político, escoge la senda de la rivalidad competitiva para alcanzar la gloria. En ese caso, probablemente parecerá mejor opción no contar con ideales firmes ni con compromisos morales profundos, pues tal vez sea más prudente cambiar de rumbo en función de la dirección del viento dominante. Así es Aaron Burr, carismático e inmensamente talentoso, pero en absoluto dispuesto a tomar posición. [4]

Por su parte, bajo la sabia tutela de Washington, Hamilton aprende que provocar un escándalo es fácil, pero crear algo bueno en política es difícil y

arriesgado. («Ganar fue fácil —dice Washington—, gobernar es más complicado.») Comprende así que crear, en política, requiere de análisis, deliberación y puede que incluso filosofía. (Todos los padres de la Constitución leyeron como mínimo a Locke y a Montesquieu, pero Hamilton leyó mucho más que eso.) Y conlleva riesgo y sufrimiento. La recompensa es que uno puede así crear algo excepcional que le sobreviva. Hamilton aprende de Washington, pero lo cierto es que ya ha elegido desde el principio y no necesita más que una leve corrección de su rumbo. Desde su primerísima entrada en escena, dice ya aspirar a ser «un héroe y un erudito», y a leer «todos los tratados que hay». Y mientras Burr canta sobre su imperioso deseo de estar allí donde se debate y se cuece lo importante, Hamilton canta sobre crear algo duradero y bueno.

La realidad, sin embargo, es más compleja. Hamilton solo llega a crear lo que crea porque es también un competidor implacable. Siempre quiere tener preeminencia y es precisamente porque la adquiere (ganándose la consideración y la confianza de Washington, por ejemplo) por lo que es capaz al final de dejar un legado para la posteridad.

En definitiva, la adhesión a unos ideales nobles no es una condición suficiente para la creación política. La aspiración de crear algo bueno puede bastar cuando la persona está intentando ser virtuosa en el seno de una familia o de una comunidad religiosa; pero desde el momento en que entra en un terreno en el que los recursos para hacer el bien son escasos tiene que jugar el juego de Burr... hasta cierto punto, al menos. Si no se está donde se cuece lo importante, no se puede influir en el curso de la historia. Y uno no llega allí sin competir con otros y superarlos en esa competición. Tanto en el caso de los candidatos presidenciales como en el de otros participantes de menos relumbrón en el proceso democrático, creación y competencia son difícilmente separables y no es de extrañar que los idealistas puros se queden solo a medio camino en un medio como es el de la política democrática. Así pues, aunque a Burr no tendría que importarle tanto la

senda recorrida por Hamilton, Hamilton está obligado a preocuparse —en cierta medida y de manera puramente instrumental— por la de Burr. La competencia no tiene por qué llevarnos a sacrificar la virtud, pero siempre introduce tentaciones, como las de difamar, decir medias verdades o, sobre todo, entregarse al narcisismo o faltar el respeto a otras personas. En definitiva, la democracia es un terreno de juego incierto, impregnado de miedo, en el que nadie tiene espacio para desplegar su potencial creativo si no dedica tiempo también al angustioso ejercicio de labrarse una ventaja competitiva.

Más aún, el ansia de fama y de honor público es probablemente un ingrediente importante para la creatividad política. Cuando menos, vemos que el genuino fervor de Hamilton por sus ideales viene siempre acompañado (y, probablemente, revitalizado) por su deseo de causar una gran impresión, lo cual lo impulsa a superar múltiples obstáculos. Pese a sus orígenes como hijo ilegítimo y huérfano, su sed de éxito y de reconocimiento acompaña a su pasión por la virtud y los ideales, y la propulsa. Estos detalles cruciales hacen que el contraste central sea más complejo y profundo.

Esto nos aboca a la pregunta siguiente: si no hay creación política sin competencia, ¿tampoco hay competencia sin envidia? O, por decirlo de otro modo, si compito con mi hermano, ¿obligatoriamente querré arruinar su disfrute de las cosas buenas de la vida? A tan trascendental pregunta, el musical responde que «no». Hamilton es una persona orgullosa y sedienta de honores, pero casi totalmente despojada de envidia. Burr, como Yago, está absolutamente consumido por la envidia, y la obra defiende con contundencia que la envidia es un cáncer en el cuerpo de la comunidad política al que todos debemos resistirnos como individuos y que debemos reducir o extirpar como nación.

Rawls mencionó tres condiciones sociales que hacen que la envidia resulte particularmente peligrosa. Las tres le van que ni pintadas al Burr de

Miranda. Una profunda inseguridad en lo más hondo de su ser (relacionada tal vez con la ausencia de la madre, que murió cuando él era aún muy pequeño) hacen de él un obseso por la rivalidad competitiva. Las condiciones de la vida social en la nueva y agitada nación hacen que en ella las posiciones de todos sean bastante precarias. Y en cuanto a la posibilidad de embarcarse en alternativas constructivas, a Burr, tras haber intentado sin éxito estrechar su relación con Washington, y tras haber probado suerte en la política electoral sin lograr alcanzar el máximo cargo del país, no le queda otra cosa a la que recurrir más que el odio. La envidia se origina por algo concreto: el deseo de haber estado en una determinada reunión secreta particular, en el lugar «donde se coció lo importante». Pero enseguida, dentro de la misma canción, se expande y se vuelve general: «Tengo que estar donde se cuece lo importante».

El clímax del musical —y de la relación Burr-Hamilton— es el famoso duelo. En el musical, que sigue en lo esencial lo que conocemos de los acontecimientos históricos, Burr escribe una carta provocadora en la que alega algunas ofensas de Hamilton contra su honor. Burr representa así su emoción como un estado de ira por estatus, causado por unas ofensas concretas. Sin embargo, para entonces, el público tiene ya muy claro que las presuntas ofensas son meras excusas para causar daño por pura envidia.

Hamilton se oponía firmemente a esas alturas de su vida a los duelos por considerarlos inaceptables por razones religiosas y morales. Así que dejó escrita una declaración pública en la que aclara el motivo que le llevaba a aceptar el reto de Burr pese a tales objeciones personales:

> Todos los factores que integran lo que los hombres del mundo llaman honor me han convencido (al pensar en ello) de la especial necesidad de no faltar a esa cita. La capacidad de ser de utilidad en el futuro (ya sea oponiéndome a las fechorías, ya sea haciendo el bien) en las crisis de nuestros asuntos públicos que probablemente vendrán sería probablemente inseparable de que me amolde al prejuicio popular en esta materia. [5]

Miranda no cita este fascinante texto, pero narra el duelo conforme al espíritu que destilan estas palabras. En el imperio de la envidia, la virtud

política debe ceder a las demandas de aquella para poder actuar e influir de verdad. No tiene por qué ser envidiosa ella misma, pero sí tiene que saber vivir en un mundo donde la envidia ejerce un enorme influjo. Hamilton explicó a muchas personas que su solución a aquel dilema sería aceptar el duelo pero desviar el tiro, es decir, disparar deliberadamente a no dar a su contrincante, haciendo así pública demostración de que no quería arruinarle la vida a Burr. Lo irónico del caso es que el hombre cuyo afán por el trabajo y las acciones virtuosas lo hacen proclamar repetidas veces, al poco de iniciarse el musical, que «no voy a desviar el tiro», decide finalmente desviarlo, lo que significará, a la postre, arrojar por la borda la oportunidad de trabajar y crear.

Así que, al final, se encuentran frente a frente, con la cuenta atrás ya agotada, en Nueva Jersey, donde todo está permitido. Hamilton dispara al aire. Burr, sin embargo, dispara a matar. Diríase, pues, que, mientras la malicia de la envidia impere en la sociedad, la virtud tenderá a salir perdiendo.

Pero, al final, vemos que Estados Unidos no es solo el imperio de la envidia. De hecho, Miranda representa a Hamilton como un triunfador, no como un perdedor. El Estados Unidos de Miranda es una nación dividida, pero, sobre todo, dispuesta a reconocer y exaltar los actos y los logros constructivos y de servicio público, y a la que no le gustan las personas negativas, guiadas por el espíritu de la contrariedad y por el ánimo de destruir los logros y la felicidad de otros. Agonizante, Hamilton desea un futuro en el que otros canten su «canción» y, claro está, el público oye de fondo las notas de esta. Al final, el propio Miranda (actor protagonista en el reparto original de la obra) la canta. Hamilton ha vencido, porque aun siendo huérfano e inmigrante de origen, ha conseguido alcanzar unos logros creativos que Miranda (y muchos más antes de él) ha considerado tan inspiradores que los ha descrito y los ha exaltado en su obra. Son muchos los aspectos en los que aquellos están ya integrados en nuestra nación y en

nuestras vidas: la Constitución estadounidense (aun con sus defectos), el sistema financiero, el Banco de la Reserva Federal..., asuntos en apariencia prosaicos que han terminado por ser la columna vertebral de nuestra democracia, imperfecta pero todavía operativa.

El musical concluye haciendo un alegato muy optimista sobre la política estadounidense. La rivalidad envidiosa y la agresividad destructiva nos acosan, pero, al final, sabemos dónde reside el verdadero bien: en el amor a nuestro imperfecto país y en el dedicado servicio que le prestan infinidad de personas, conocidas y desconocidas, que están dispuestas incluso a dar su vida por la democracia; en la firme determinación de demostrar que la luz de la fraternidad, el trabajo constructivo y la inclusión de las minorías y los inmigrantes resplandece más que el fuego del odio. Aunque habrá quien piense: ¿no es este un consejo demasiado ingenuo para los jóvenes del Estados Unidos actual?

La envidia en nuestro momento político presente

Miranda es un optimista. Pero el ascendiente del miedo sobre nuestra política no parece invitar al optimismo en cuanto al problema de la envidia. Hay mucho de aquel espíritu de Aaron Burr en el Estados Unidos de hoy. En el Congreso, somos testigos muy a menudo de rivalidades alimentadas por la malicia de la envidia: un grupo quiere abolir o ningunear las políticas del otro simplemente por la preeminencia (presente o pasada) de este, en vez de tratar de colaborar en un esfuerzo común por buscar la mejor solución. En general, en nuestras vidas como ciudadanos, nos encontramos con un exceso de Burrs, por así llamarlo: personas obsesionadas por la posición, el poder y el estatus de quienes están en puestos decisorios, personas que odian además a aquellos grupos que, por su éxito político y social, parecen estar «donde se cuece lo importante». No nos batimos en duelo con quienes nos ofenden, pero hacemos algo muy parecido por otras vías, como injuriar a individuos y a grupos que consideramos rivales

nuestros, en lugar de atender a sus argumentos. Y la antológica imagen de nuestro presidente emprendiéndola con la CNN parece tomada directamente de aquella manía por el honor y la envidia de los tiempos de la fundación nacional, un espíritu nada propicio a una buena deliberación política.

La malicia envidiosa, como ya he dicho, no es patrimonio exclusivo de la derecha, aunque no cabe duda de que tiene una fuerte presencia en ella. En la izquierda, hallamos temáticas similares: el odio a las «élites», a los «banqueros» y a las «grandes empresas», por ejemplo, o incluso ocasionalmente al «capitalismo» mismo, así como el deseo no solo de que las cosas buenas de la vida estén disponibles para todas las personas, sino también de arruinar o eliminar el placer y el disfrute de los sectores privilegiados. Es perfectamente posible criticar el poder que las élites ejercen en nuestro sistema sin que la envidia esté presente. Pero es muy habitual (demasiado habitual, de hecho) que, en lugar de una crítica racional, la gente exprese hoy un deseo puramente negativo de derribar o destrozar a otros, y no la intención de unirse con ciudadanos de todo signo en la empresa de construir una sociedad mejor.

Incluso nos encontramos con sentimientos de violencia y destrucción como los de Burr. Ni siquiera algunas personas que son admirables por muchos motivos son inmunes a este problema. El 18 de agosto de 2017, entre numerosas condenas excelentes y serias de las reacciones deplorablemente descaminadas del presidente Trump a la manifestación de supremacistas blancos en Charlottesville, el economista y columnista Paul Krugman dio una nota discordante por desagradable e inapropiada.[6] Tras comparar a Donald Trump con el emperador romano Calígula (una comparación a todas luces exagerada, pues Calígula asesinó a muchos de sus enemigos, en ocasiones aplicándoles horrendas torturas),[7] Krugman llegaba a la conclusión de que, «por último, cuando su comportamiento se volvió verdaderamente intolerable, la élite romana hizo lo que el partido que ahora controla el Congreso parece incapaz de contemplar siquiera:

buscó una forma de librarse de él». El problema es que de muchos es sabido que Calígula fue asesinado por su Guardia Pretoriana (cuyo equivalente actual sería nuestro Servicio Secreto). Paul Krugman es un hombre extraordinariamente inteligente y docto. Dado que esa información es fácil de consultar en Wikipedia, su sugerencia de asesinato solo puede ser clamorosamente desidiosa o simplemente deliberada. Sea cual sea el caso, no tiene cabida en un discurso democrático.

En ese escrito, Krugman estaba reaccionando con envidia a la envidia. Los supremacistas blancos que desfilaron por Charlottesville (el contexto inmediato que dio pie a su columna) eran paradigmas andantes del espíritu de la envidia, personas que manifestaban así su deseo de arruinar la vida de aquellas otras (judías, afroamericanas) por quienes se sentían desplazadas: «No vais a sustituirnos; los judíos no van a sustituirnos», era el eslogan que gritaban. Pero es un error garrafal oponerse a ese espíritu de envidia tratando de infligir más daño envidioso, aunque sea por descuido o sin querer. El deseo de dañar o de arruinar siempre es malo, y es peor aún cuando fantasea con la violencia o la sugiere.

Al mismo tiempo, nuestra política está habitada por muchos Hamiltons, voces de esperanza y de esfuerzo constructivo, voces que hablan con amor real a la nación y a sus gentes. A veces, es difícil oírlas entre la cacofonía de insultos y desprecios. Quizá Miranda nos esté lanzando una llamada de aviso: las buenas ideas pueden venir de cualquiera, ya sea inmigrante (Hamilton), ya sea incluso un banquero (Hamilton también). Y al hilo del ejercicio de examen nacional de conciencia que ha seguido a la violencia supremacista blanca desatada en Charlottesville en agosto de 2017, hemos oído muchas declaraciones elocuentes sobre Estados Unidos que ciertamente nos ayudan a pensar mirando hacia delante. Incluyo entre ellas muchas declaraciones contundentes de políticos de ambos partidos mayoritarios repudiando el racismo e instándonos a practicar la fraternidad y la inclusión. Es ciertamente alentador que el tuit del expresidente Obama

sea ahora el tuit que más «me gusta» haya recibido en toda la historia de Twitter hasta el momento: «Nadie nace odiando a otra persona por el color de su piel, su origen o su religión. Las personas aprenden a odiar, y si pueden aprender a odiar, se les puede enseñar a amar, pues el amor es un sentimiento más natural para el corazón humano que su opuesto». Buenas palabras: solo nos queda ahora llevarlas a la práctica.

Hacia una política de la «no envidia»

¿Cómo puede mi análisis previo de la envidia ayudarnos a pensar en una salida hacia delante? Pues ayudándonos a precisar cuál es el desafío concreto que se nos plantea, y que no es otro que cómo podría nuestra sociedad crear más Hamiltons y menos Burrs, y cómo podría favorecer unas instituciones y unos partidos políticos más «hamiltonianos», más orientados a tratar de resolver problemas con espíritu constructivo, que «burrianos», empeñados en despreciar y arruinar a los otros, a los que los amenazan. En una nación, como en un instituto de secundaria, es posible centrarse en iniciativas útiles y animadas por un espíritu de servicio público, iniciativas que dignifiquen, encomien y premien el trabajo creativo hamiltoniano, y no en esa competencia de suma cero que tanto obsesionaba a Burr. Nuestra cultura de fama efímera y pasajera y de narcisismo de las redes sociales contribuye al asentamiento de una cultura de la envidia. Pero lo que necesitamos en vez de eso es una cultura de la virtud y una concepción de la ciudadanía centrada en la virtud entendida en el sentido de Hamilton: como una búsqueda noble —a la vez que realista— de soluciones políticas que unan.

Esta búsqueda tiene tres niveles: el personal, el social y el institucional. Los tres interactúan entre sí, pues las emociones de las personas responden a las instituciones en las que estas viven. Y las instituciones políticas también tienen un papel esencial para conseguir que las personas elijan la senda de Hamilton y rechacen la envidia. Una parte de ese papel consiste en

«incluir». Mediante leyes antidiscriminatorias, mediante una atención respetuosa a grupos anteriormente excluidos, una nación puede hacer que las personas sientan que disponen de vías creativas y constructivas para dar salida a sus talentos. (Ese es, en un determinado nivel, el tema central de *Hamilton*, pues los Padres Fundadores están interpretados por un reparto formado exclusivamente por actores de minorías: «dejadnos intentarlo, no os defraudaremos», vienen así a decirnos.)

Buena parte del papel del Estado, sin embargo, es estructural. Recordemos por un momento la época de la Gran Depresión, cuando el miedo y la inseguridad dominaban nuestra vida nacional muy por encima de lo que pueda parecernos que la dominan en la actualidad. La miseria que aquel hundimiento económico causó, la abrasadora indigencia provocada por la sequía del Dust Bowl, familias hambrientas por todo el país..., todo aquello era realmente mucho peor que cualquiera de las cosas que ocurren hoy. ¿Por qué? Porque ahora somos herederos de la situación que creó el New Deal y su ofensiva integral contra el miedo.[8] Creo que Franklin Delano Roosevelt dio en el clavo cuando dijo que debemos temer al miedo mismo, y cuando afirmó que el mejor antídoto contra el doloroso miedo que él observaba a su alrededor era construir una red de protección social básica que permitiera a las personas recurrir a una mínima seguridad social en momentos de penuria. La «segunda carta de derechos» que él se propuso añadir a los derechos civiles y políticos ya existentes incluía los artículos siguientes:

- El derecho a un trabajo útil y remunerado en la industria, las tiendas, las granjas o las minas del país.
- El derecho a ganar lo suficiente como para procurarse el alimento, la ropa y el esparcimiento adecuados.
- El derecho de todo agricultor a cultivar, criar y vender sus productos con una rentabilidad que le procuren (a él y a su familia) una vida digna.

- El derecho de todo empresario (grande o pequeño) a hacer negocios en un ambiente libre de la competencia y el dominio injustos de monopolios en el propio país o en el extranjero.
- El derecho de toda familia a un hogar digno.
- El derecho a una atención médica adecuada y a la oportunidad de conseguir una buena salud y de disfrutar de ella.
- El derecho a una protección adecuada que calme los miedos económicos suscitados por la vejez, las enfermedades, los accidentes y el desempleo.

El New Deal es objeto de muchas críticas hoy en día, pues muchas personas tienen de él la vaga percepción de que fue un movimiento izquierdista motivado por cierta envidia de la élite de aquel entonces. Pero quienes así piensan han olvidado lo que fue la Gran Depresión y cómo estos elementos tan básicos aquí mencionados —y hechos realidad a través de políticas como el Seguro Federal de Depósitos, las leyes antimonopolio, el seguro de desempleo, la Seguridad Social, Medicare, Medicaid y sistemas sanitarios públicos de uno u otro tipo, incluido el que salga finalmente de una revisión de la actual Ley de Cuidado Sanitario Asequible o alguna otra opción adecuada— nos han protegido a todos de caer en la miseria del hambre y el desamparo absoluto. Esas protecciones no existían anteriormente. El Congreso las aprobó. Puede que dejen de existir en un futuro más o menos inmediato. Ahora bien, eso no significa que, si nos preguntamos qué confiere verosimilitud a la idea del Sueño Americano, qué hace que creamos con un nivel aceptable de confianza que tenemos unas perspectivas de futuro, no debamos buscar la respuesta ahí y, luego, proseguir con la labor (todavía incompleta) que nos queda por delante.

Roosevelt vio que los derechos protegen a la democracia del embate de la envidia. Nadie puede envidiar de su prójimo lo que toda persona tiene por derecho. Elevar ciertas bondades económicas clave a la categoría de derechos socava la envidia, al menos hasta cierto punto. Una de las razones por las que vemos tanta envidia es porque las personas no se sienten seguras

en lo que a la base económica de sus vidas respecta. Alexander Hamilton estaría de acuerdo con esa apreciación. En vez de denunciar a los banqueros de la élite, como tanto se los denuncia desde la izquierda en la actualidad, él sabía que crear una economía estable, con un excelente banco nacional incluido, era un elemento crucial para tranquilizar a la población, limitar la inestabilidad y fijar un rumbo estable para la evolución de la nueva nación. Eso no significa que un sistema así no pueda volverse injusto; de hecho, siempre debemos tratar de detectar las raíces de la injusticia y la desigualdad en nuestro sistema económico. Pero eso es muy distinto a odiar a los banqueros por el hecho de serlo. Es una (muy sana) sorpresa ver a los espectadores jóvenes aclamar al banquero de la obra, y deberíamos aplaudir a Miranda por, entre otras cosas, estar minando la política de la envidia con esa sensacional elección de protagonista.

La envidia no va a desaparecer nunca. Está muy arraigada en la inseguridad de la vida humana en sí. Buscar la pureza, en las personas o en la política, es una fórmula segura para terminar odiándose a uno mismo y a los demás. Sí podemos, en cambio, sofrenar la envidia creando unas condiciones en las que esta no se descontrole, en las que el amor y el trabajo creativo (ejemplificados por Washington y Hamilton en el musical) marquen el curso de la evolución de la nación. Nuestra nación comenzó (o, al menos, eso dice el mito) con una victoria así. ¿Podemos dar continuidad a ese espíritu o preferimos acabar en breve viviendo, como los antiguos romanos, bajo el imperio de la envidia?

6
Un cóctel tóxico: sexismo y misoginia

Ninguna descripción de nuestro momento político actual sería creíble si no se detuviera en la cuestión del debate político sobre el género. ¿Cómo iba un observador a pasar por alto la considerable hostilidad contra las mujeres que afloró durante la reciente campaña para las presidenciales? El hecho de que Estados Unidos casi eligiera a una presidenta pero no llegara a hacerlo no fue ningún detalle secundario de las elecciones de 2016, da igual si el género fue un factor determinante de los resultados o no. (Aunque dado el estrecho margen por el que se decidió la contienda electoral, eso es algo imposible de saber.)

Estados Unidos no es ni mucho menos el único país que lidia con el problema del sesgo y la hostilidad de género. Todas las naciones han subyugado a las mujeres durante siglos y, muy probablemente, ninguna está libre hoy en día del prejuicio antifemenino en el ámbito de la política, aun cuando en aquellos países que tienen un sistema parlamentario en vez de una elección presidencial directa, el acceso de las mujeres a los máximos cargos políticos ha sido bastante más regular (Indira Gandhi, Golda Meir, Margaret Thatcher, Angela Merkel, Theresa May).

Aun así, es un aspecto sobre lo que conviene reflexionar. Comencemos con una lista de cosas que nuestro presidente ha dicho sobre las mujeres, supuestamente muy pensadas para agradar a su «base» electoral:

1. **Sangre.** El 7 de agosto de 2015, Trump dio la impresión de estar refiriéndose al periodo menstrual de Megyn Kelly cuando dijo: «Podías ver cómo le salía sangre de los ojos. Le salía sangre de... de

donde fuera». [1] (Trump diría después que estaba aludiendo a su nariz.)

El 29 de junio de 2017, Trump arremetió contra la periodista Mika Brzezinski diciendo que, en una visita que esta había hecho a su club de Mar-a-Lago, había insistido en acompañarlo, pero que él se «negó» porque a ella «le sangraban de mala manera las heridas de un estiramiento facial». [2]

2. **Peso.** El 27 de septiembre de 2016, Trump se burló de la vencedora del concurso de Miss Universo, Alicia Machado, llamándola «Miss Peggy» y «Miss Máquina de Comer» porque, al parecer, había ganado peso tras su victoria. [3] Y lleva años faltando al respeto a la humorista Rosie O'Donnell, llamándola «asquerosa», «guarra» y «cerda». [4], [5]
3. **Cuarto de baño.** El 21 de diciembre de 2015, Trump comentó sobre una pausa que se había tomado Hillary Clinton para ir al baño que «sé adónde ha ido. ¡Qué asco! Mejor no hablar de ello. No, es demasiado repugnante».
4. **Lactancia materna.** En 2011, cuando la fiscal Elizabeth Beck pidió un receso para extraerse leche con un sacaleches en un momento en que Trump estaba prestando declaración ante un tribunal, este «se levantó, con la cara enrojecida, me señaló con el dedo agitándolo y gritó: "eres una asquerosa, eres una asquerosa", y salió a toda prisa de allí». (Beck recordó el incidente en una entrevista en la CNN el 29 de julio de 2015.) [6]
5. **Atractivo.** El 28 de octubre de 2012, Trump dijo de Bette Midler que era «una mujer muy poco atractiva». [7] El 28 de agosto de 2012, dijo de Ariana Huffington que era «poco agraciada por dentro y por fuera». [8] Cuando, el 13 de octubre de 2016, eran ya varias las mujeres que lo habían acusado públicamente de conductas sexuales inapropiadas a raíz de la publicación de un vídeo en el que él mismo presumía de tal forma de comportarse, Trump insultó a una de sus acusadoras diciendo: «Miradla bien... Me parece a mí que no». [9]

En septiembre de 2015, durante una de las fases iniciales de la campaña de las presidenciales, se mofó de la cara de la candidata Carly Fiorina poniendo un gesto de asco y diciendo: «¡Pero mirad qué cara! ¿Quién va a votar a eso? ¿Os lo imagináis, que esa fuera la cara de nuestro próximo

presidente? [...] A ver, es mujer y se supone que no puedo decir según qué cosas, pero, la verdad, señores, vamos. ¿Esto es en serio?». [10]

En 2011, Gail Collins escribió un artículo de opinión burlándose de la inmensa riqueza que Trump afirmaba tener. Él le envió por correo un recorte de aquella columna con un círculo pintado alrededor de la foto de la cara de la periodista, con las palabras «la cara de una perra» escritas sobre ella. [11]

En octubre de 2016, sobre la impresión que le dio Hillary Clinton vista por detrás cuando subió a pie al escenario para iniciar el debate entre los candidatos presidenciales, comentó: «Yo estaba ahí, colocado ya ante mi atril, y ella pasó andando por delante de mí, ¿verdad? Ella pasó andando por delante de mí. Y cuando pasó andando por delante de mí, creedme si os digo que no me quedé muy impresionado, la verdad». [12]

Todos esos incidentes tal vez no pasarían de ser meramente ilustrativos de la idiosincrasia de Donald Trump si no fuera porque fueron comentarios hechos durante la campaña y aplaudidos por muchos. No me interesan tanto las opiniones de Trump (por otra parte, fácilmente deducibles de sus palabras) como lo que el entusiasmo que estas despiertan entre la «base» trumpista —y el hecho de que nunca descalifiquen al grupo de estadounidenses que formó el grueso de su electorado— nos muestra a propósito de las actitudes hacia las mujeres en Estados Unidos. Las obsesiones e inquietudes del presidente son, sin duda, las de un amplio sector de la población (un sector mayoritariamente, pero no enteramente, masculino). A esos ataques tan infectados de asco podemos añadir otros rasgos peculiares de la hostilidad evidenciada contra Hillary Clinton a lo largo de toda la campaña: los repetidos rumores y especulaciones sobre su salud, el grotesco rumor sobre un presunto caso *Pizzagate*, según el cual Clinton era la cabecilla de una red de prostitución infantil con base en una pizzería de la capital, y, por supuesto, las omnipresentes especulaciones de fondo sobre si Clinton estaba realmente preparada para el puesto.

Todo esto puede parecer muy desagradable, pero no nos induce directamente a pensar que el miedo estaba siendo un factor determinante. Aun así, defenderé aquí que la hostilidad hacia las mujeres cuando intentan asumir papeles de liderazgo tiene su origen en el miedo, aunque por tres vías diferentes, relacionada cada una de ellas con tres emociones distintas que ya hemos analizado aquí. Así, parte de esa hostilidad está motivada por una dinámica de miedo-culpa: las mujeres se han descontrolado, nos han quitado cosas que son «nuestras» y se niegan a ejercer el rol de ayudantes que es el que les corresponde. Así que hay que hacerlas entrar en vereda, devolverlas a «su sitio». Otra parte de esa hostilidad está impulsada por la combinación miedo-asco: la angustia que nos provocan los fluidos corporales, el parto y nuestra naturaleza fisiológica en general hace que (algunos) hombres denigren a (algunas) mujeres tachándolas de «asquerosas». Por último, aunque esto sea algo que se aprecia menos en estos ejemplos en concreto que en otros que veremos más adelante, mucha de esa hostilidad está alimentada por la dinámica miedo-envidia: las mujeres están disfrutando de un éxito sin precedentes en la vida estadounidense, tomando incluso la delantera (más o menos) en detalles como la mayor proporción de alumnado femenino en las carreras universitarias y la consiguiente apertura de mayores oportunidades de empleo para ellas, lo que deja en muchos hombres (y en sus familias) una sensación de marginación y menosprecio, como si se hubieran quedado aislados de las cosas buenas de la vida.

Como veremos, estas tres dinámicas son perfectamente compatibles entre sí: no se trata de identificar una sola de ellas para cada caso. Las tres están teniendo lugar y se refuerzan mutuamente. Además, las tres dinámicas se corresponden aproximadamente con tres diferentes explicaciones o versiones del «meollo del asunto», es decir, de los supuestos problemas de fondo, y las tres estimulan la oposición a la igualdad plena de las mujeres, sobre todo en la vida pública. Llamemos a la primera de esas explicaciones

la historia de «la ayudante que no atiende las obligaciones a las que se debe». Lo que más quieren los hombres de las mujeres, según esa versión de lo que ocurre, es que les sirvan fielmente y los apoyen de forma desinteresada. Él es quien gana el pan, ella es el ama de casa. Ella cría a los hijos y atiende la casa, mientras él sale al mundo y se enfrenta a él. La generosidad y la abnegación de ella hacen que la tensa y peligrosa vida de él sea más tranquila y más amable. Pero mira por dónde que muchas mujeres ya no quieren seguir sirviendo. Quieren sus propias carreras laborales y profesionales, ¡incluso en política! Y hasta tienen la desfachatez de pedir a los hombres que las ayuden con las labores de la casa y la crianza de los hijos. Eso viola un contrato natural fundamental. No es extraño, entonces, que los hombres estén cada vez más descontentos y que hasta su esperanza de vida y su salud estén disminuyendo. Hay que enseñar a las mujeres que esa negligencia en el cumplimiento de su deber tiene consecuencias. (También hay que reconocer que muchos hombres —aunque sean aún minoría— agradecen que ahora pueda ser la mujer la que gane el pan del hogar, pues eso los libera de la angustia de ser el sostén familiar.)

El segundo relato explicativo es la historia de «la mujer como encarnación del cuerpo físico». Por una tendencia relacionada con el ya ancestral deseo humano de trascender lo meramente animal, las mujeres han sido habitualmente caracterizadas como seres más físicos, más corporales que los hombres. Como las mujeres dan a luz, menstrúan, son receptoras de los fluidos sexuales de los hombres y parecen tener una «naturaleza» conectada con el parto y el sexo, se proyecta sobre ellas la angustia que a los humanos nos produce nuestra naturaleza física y mortal. Son suciedad, fluidos y muerte. Es precisamente por ese vínculo simbólico con ciertos aspectos temidos del propio ser del varón por lo que se cree que las mujeres deben ser relegadas al ámbito doméstico y deben permanecer estrechamente vigiladas. También por esa razón, sus funciones fisiológicas deben ser controladas con una ansiosa obsesión.

Es evidente que estas dos versiones son dos formas diferentes de explicar el «meollo del asunto», pero ambas pueden ser coincidentes y pueden incluso reforzarse una a la otra, elevando así la exigencia de vigilancia de la sexualidad femenina y de que las mujeres circunscriban su esfera de actividad al hogar. Ambas son «causas» que atañen a la ansiedad por la paternidad, como veremos más adelante.

Y, por último, hay otro relato explicativo, una «causa» nueva propia de nuestra era, aunque sus señales han estado presentes ya durante mucho tiempo. Me refiero a la historia de «las mujeres como competidoras victoriosas». La ansiedad por alcanzar el éxito competitivo es algo que viene de muy antiguo en la vida humana y que está muy generalizada. Pero tiene también su vertiente de género diferenciada. Si los varones crecen y se educan con arreglo a un concepto del éxito entendido en términos de logros competitivos —dinero, estatus, admiración, empleos que signifiquen esas tres cosas, etcétera—, imagínense el impacto que se llevan ahora al descubrir que, además de todos esos hombres que ya se imaginaban que tenían por delante, se les presenta una doble competencia, ya que las mujeres están entrando en tromba en todos los ámbitos y lo están haciendo muy bien, puede que incluso mejor que los varones. Este «relato», de todos modos, no parece ser privativo del factor género; la misma dinámica influye en la hostilidad mostrada hacia los inmigrantes. Pero suele adquirir su tinte más propiamente de género cuando se combina con cualquiera de los otros dos «relatos» causales: ¿por qué no se quedan en casa y cuidan de nosotros, como ordena la naturaleza? ¿Por qué vienen a nuestros lugares de trabajo y traen consigo sus cuerpos rollizos y flácidos, sus sacaleches, sus periodos menstruales? Son muchos los hombres, además, que encuentran en su propia familia un terreno abonado en el que ese «relato» puede echar hondas raíces: una hermana que empezó a hablar con mucha precocidad, la sensación de la superioridad de su madre... Y puede que la llamada «envidia

del útero» actúe también en algún momento: ella tiene cosas buenas que yo no puedo tener. Me han excluido de esa zona de feliz fertilidad.

Sexismo y «misoginia»

Antes de proseguir con este tema, debemos examinar una distinción terminológica. Se habla mucho de «sexismo», pero también de «misoginia», y, a menudo, se usan ambos vocablos indistintamente, pero, en realidad, no significan lo mismo. Para empezar, son dos fenómenos muy distintos que deberíamos diferenciar, aunque es posible que una y otra palabra no se les ajusten semánticamente a la perfección, lo cual he aprendido de la filósofa Kate Manne y su nuevo libro, *Down Girl: The Logic of Misogyny*, aun cuando no esté de acuerdo con todos los puntos de sus tesis. [13]

El sexismo, según la útil descripción que de él hace Manne, es un conjunto de creencias. El sexista cree que las mujeres son inferiores a los hombres, menos aptas para toda una serie de funciones importantes. También es posible que el sexista crea que la «naturaleza» dicta que los hombres son los más adecuados para trabajar y para la política, y que las mujeres lo son para los roles domésticos.

De sexismo hay sobradas y evidentes muestras en la historia estadounidense (como en la de todos los países). Un ejemplo típico y famoso de ese relato de las «dos naturalezas» es la opinión que emitió el juez Joseph Bradley en el caso de «Bradwell contra Illinois» (83 US 130), de 1873, una sentencia del Tribunal Supremo que confirmó la validez de una ley de Illinois que prohibía a las mujeres practicar el derecho en dicho estado:

> El retraimiento y la delicadeza naturales y propias del sexo femenino lo incapacitan de manera evidente para muchas de las ocupaciones de la vida civil. La constitución de la organización de la familia, fundada en el mandato divino, así como en la naturaleza de las cosas, indica que es el ámbito doméstico el que propiamente se corresponde con el terreno y las funciones de la feminidad. A la armonía, por no decir la identidad, de intereses y visiones de las

> cosas que es propia —o debería ser propia— de la institución familiar le resulta hostil la idea de que una mujer emprenda una carrera profesional diferenciada e independiente de la de su marido.

Aquella aseveración de la incompetencia femenina allí vertida por el juez Bradley chocaba con un contraejemplo inmediato: la propia Myra Bradwell llevaba ya años practicando exitosamente el derecho. Como directora de la revista especializada *Chicago Legal News*, había emprendido una incansable campaña para mejorar el nivel de la profesión y el de los estudios en las carreras de derecho; en 1873, se convirtió en una de las fundadoras del Colegio Profesional de Abogados de Chicago, en el que, como es obvio, ya no pudo inscribirse. Además, Iowa ya había admitido a una mujer como abogada colegiada en 1869, y en 1870, otra mujer se tituló en derecho por una universidad del propio Illinois (concretamente, en la facultad precursora de la actual Escuela Pritzker de la Universidad Northwestern). Asimismo, Ohio también admitió la colegiación de una mujer abogada en 1873. Pero el juez Bradley sabía todo eso:

> Es verdad que muchas mujeres no están casadas y que a ellas no les afecta ninguna de las obligaciones, complicaciones e incapacidades que conlleva el matrimonio, pero esas no son más que excepciones que confirman la regla general. El destino y la misión primordiales de la mujer son el desempeñar los nobles y benéficos oficios de esposa y madre. Esa es la ley del Creador. Y las reglas de la sociedad civil deben adaptarse a la constitución general de las cosas, y no pueden estar basadas en casos excepcionales.

Ahora bien, este «argumento» contenía un defecto flagrante: Myra Bradwell estaba casada.

En cualquier caso, es cierto que, por lo general, el sexismo no tiene mucho interés por los datos empíricos. De hecho, se rige por una falta de lógica muy peculiar, señalada ya en su día por el gran John Stuart Mill en su tratado *El sometimiento de las mujeres*, publicado originalmente en 1869. Mill, impulsor en el Parlamento británico en 1872 del primer proyecto de ley para la aprobación del derecho de sufragio femenino en aquel país, [14] entendía que los sexistas no debían de estar muy seguros de sus propias apreciaciones sobre la inhabilidad femenina cuando se esforzaban tanto por

impedir que las mujeres hicieran cosas que, según sus propias teorías, ellas serían incapaces de hacer: «El afán de los hombres de intervenir a favor de la naturaleza, por miedo a que esta no consiga llevar a cabo sus propósitos, es un empeño del todo innecesario. Es absolutamente superfluo prohibir a las mujeres que hagan lo que no pueden hacer por naturaleza». Mill llegaba entonces a la conclusión de que, si examinamos todas las prohibiciones y obligaciones establecidas por la sociedad, es evidente que los hombres no creen que «la vocación natural de la mujer es la de esposa y madre». Más bien, se diría que lo que seguramente creen es que esa vocación no les resulta atractiva a las mujeres, «que si se les otorgara la libertad de hacer cualquier otra cosa, si tuvieran abierto cualquier otro medio de vida o de ocupar su tiempo y sus facultades [...], entonces no habría suficientes mujeres dispuestas a aceptar que la ocupación citada es la natural para ellas». [15]

El sexismo es, en definitiva, un conjunto poco consistente de creencias, lastrado por una incertidumbre más o menos velada. Esas mismas creencias, mezcladas con la misma incertidumbre de fondo, persistió en Estados Unidos hasta fecha muy reciente. El excelente estudio de Nancy Weiss Malkiel sobre las luchas por la aceptación de un alumnado mixto en las universidades del elitista club de la Ivy League, [16] nos brinda un sinfín de ejemplos de ello. Su trabajo está centrado en unas instituciones de élite y en la cultura WASP (blanca, anglosajona y protestante), pero las actitudes que detecta son generalizables a la sociedad estadounidense en general, aun cuando los *ivy leaguers* hayan hecho exagerada gala de ellas. (No vayamos a cometer el error de pensar que la misoginia es un fenómeno eminentemente obrero o de clase trabajadora.)

En las décadas de los sesenta y los setenta del siglo XX, aún había muchos directivos, profesores, socios de los consejos de administración y hasta estudiantes de esas instituciones de educación superior —que, por entonces, aún eran exclusivamente masculinas (el estudio se centra en Yale

y en Princeton, así como en el caso singular de Harvard y Radcliffe)—[17] que no tenían inconveniente alguno en afirmar sin que les cupiera duda de ello que las mujeres no podían aprender igual de bien que los hombres, que ellas no podían estar en instituciones que formaban a los «líderes» del país, y que su función primaria era la de ser esposas y madres. «Líbrenos el cielo de los grupitos y sus risitas, y de las clases de tareas del hogar y de economía doméstica a que una infiltración femenina daría lugar», se podía leer en el *Yale Daily News* en 1956. Un destacado directivo de Princeton opinaba que su universidad sencillamente era «demasiado intelectual» para las mujeres, a quienes se debía preparar para ser «una buena esposa, una buena madre y una persona familiar, [y no] un chico prodigio».

Las mujeres no eran las únicas personas excluidas por esas instituciones: las minorías raciales y los judíos también eran prácticamente inexistentes en Yale y Princeton. En la década de los sesenta, el nuevo decano de admisiones de Yale se propuso abogar con fuerza por la causa de que la universidad tuviera un alumnado mixto y, al mismo tiempo, por ampliar la base del grupo de estudiantes varones admitidos, y para ello alegó el habitual argumento del nuevo «liderazgo»: es decir, la idea de que los tiempos estaban cambiando y que los líderes comenzaban ya a proceder de muchos grupos diferentes, como los judíos, las minorías, las mujeres y los alumnos de centros educativos públicos. En 1966, recibió esta asombrosa respuesta de uno de los socios del consejo de administración de la universidad:

> Su interlocutor le repuso: «Usted dice que los judíos y los que han estudiado en escuelas públicas son líderes. Mire a su alrededor en esta mesa» (y fue señalando con la mano a Brewster, a [John] Lindsay, a [Paul] Moore, a Bill Bundy [...]. «Estos son los líderes de Estados Unidos. Aquí no hay judíos. Aquí no hay nadie que estudiara en la escuela pública».

¿Sabía realmente tan poco de su propia condición quien así habló que creía de verdad que unos méritos y una capacidad para el liderazgo «naturales» habían sido la causa original de que aquel consejo de

administración estuviera formado íntegramente por socios blancos, varones, protestantes, «pijos»? ¿O lo único que estaba haciendo era anunciar su disposición a mantener ese «club» tal como estaba, vedado a aquellos nuevos «intrusos»?

Esta es una pregunta que nos ayuda a pasar de la cuestión del sexismo a la de la «misoginia». Esta última palabra significa, etimológicamente hablando, «odio a las mujeres», pero su uso actual es más amplio. Según la definición de Manne, por ejemplo, es un mecanismo de imposición de normas, un conjunto de comportamientos dirigidos a mantener a las mujeres a raya y en su sitio. Aquel socio del consejo de Yale habría estado haciendo público su sexismo si lo que estuviera argumentando en realidad era que las mujeres (y los judíos y las minorías) carecían todas de la capacidad necesaria para competir en Yale, pero parece más fácil interpretar en sus comentarios un empeño en seguir imponiendo los privilegios existentes: algo así como que «nosotros» somos los que estamos en esta mesa y no estamos dispuestos a «ceder» nuestro sitio a ningún grupo nuevo. De ello podemos deducir que la «misoginia» es una imposición intencionada y decidida de unos privilegios de género, una determinación que, en ocasiones, puede responder al odio, pero que lo más normal es que venga entreverada de unos sentimientos paternalistas benevolentes. Su causa primaria es el interés propio, unido a la angustia por la potencial pérdida. (Así que no es una actitud simétrica al odio que algunas mujeres puedan sentir hacia los hombres, si es que tal odio existe: este último sería una forma de ira motivada por ciertos agravios y por un deseo de venganza.)

La misoginia suele estar «justificada» por el sexismo: el motivo por el que se quiere negar a las mujeres su acceso a la universidad, a los cargos políticos, etcétera, es que su «naturaleza» las predispone a los roles de esposa y madre. Pero el sexismo es difícil de defender con pruebas empíricas. Como bien señalaba Mill, la ausencia de otras opciones para las mujeres hacía imposible saber qué eran realmente capaces de hacer o si de

verdad aspiraban a ejercer el papel de esposas y madres. Y el hecho de que solo fuera posible constreñirlas a tales papeles a base de arduas y enérgicas prohibiciones daba a entender que, en el fondo, ellas anhelaban disponer de un rango de alternativas más amplio. Así pues, la misoginia suele agitar algún que otro tópico sexista en su defensa, pero su esencia no es básicamente otra que la protección de unos privilegios anclados en el pasado: nos gustan las cosas así y no vamos a permitir que cambien.

¿Cuál de esas actitudes delatan los comentarios de Trump? En general, es difícil encontrar ejemplos palmarios de su sexismo, pues sus comentarios a propósito de la incompetencia de las mujeres se han centrado en el caso específico de Hillary Clinton. Sí parece que, en su caso, es más habitual que dedique lo que podríamos llamar «bofetadas» a aquellas mujeres que acceden a puestos que antaño eran exclusivamente masculinos (mujeres que han tenido la osadía de retarlo a él en algún sentido) en forma de mofas, insultos o expresiones de asco. No dice que una mujer lactante o menstruante no pueda ser una buena abogada o una buena periodista; solo intenta hacer la vida más difícil a mujeres así en esas profesiones humillándolas en público. Así pues, la etiqueta de misógino le encaja —a él y a su público de seguidores— mejor que la de sexista.

Tal vez sea este un buen momento para comentar que, aunque este capítulo centra las críticas en los partidarios de Trump, la misoginia ha escrito también largas páginas en la historia de la izquierda estadounidense. Los movimientos radicales de los años sesenta y setenta del siglo pasado, y, de forma destacada, organizaciones como los SDS (Estudiantes por una Sociedad Democrática) y el SNCC (Comité Coordinador Estudiantil No Violento), excluyeron a las mujeres de sus puestos directivos y no quisieron atender a su reivindicación de un replanteamiento de las responsabilidades en los hogares. Tal como recalca Malkiel, en ese sentido, fueron igual de cerradas que la vieja guardia de Yale-Princeton. Las mujeres tuvimos que

formar nuestro propio movimiento, aunque hoy en día ese movimiento reciba ya considerable apoyo de muchos hombres.

Pero volvamos sobre el caso del juez Bradley. A primera vista, puede parecer que estamos leyendo las palabras de un sexista, pero, si las examinamos más a fondo, nos percataremos de que su actitud principal es misógina. Tras aludir a los destinos naturales, etcétera, llegaba al quid central de la cuestión: podemos admitir que haya algunas mujeres no casadas que traten de practicar el derecho, pero no vamos a permitir que las mujeres casadas se dediquen a esta profesión. Tampoco afirmó que una mujer casada sea incapaz de practicar la abogacía. Lo que dijo fue que esas mujeres tienen otras «obligaciones» cuyo cumplimiento les ha de ser exigido, algunas de las cuales (criar a los hijos, sobre todo) las «incapacitan» para la práctica del derecho. De manera muy parecida a como se expresó en aquel entonces el juez Bradley lo hace hoy en día el reverendo Ralph Drollinger, líder evangélico que da clases de catequesis a miembros del gabinete del presidente Trump. Drollinger ha escrito que las mujeres que, tras convertirse en madres, ocupan escaños en un parlamento sin estar en su casa cuidando de sus hijos son unas «pecadoras». Como en su día el juez Bradley, él no dice que sean incompetentes para ese cometido, sino que están incumpliendo una norma. [18]

También los conservadores de Yale y Princeton que combatieron la conversión de sus universidades en centros de enseñanza mixtos se valieron de argumentos sexistas, pero estos estaban ya muy desacreditados a esas alturas, pues la mayoría de las universidades del resto del país eran mixtas desde hacía tiempo y a las mujeres les estaba yendo muy bien en ellas. Su verdadera preocupación era la que había expresado en voz alta aquel socio del consejo de administración: conseguir que el «club» de los líderes siguiera siendo masculino (y blanco y cristiano). El sexismo dice: «Pobres mujeres, siempre lo harán peor». La misoginia, en cambio, dice: «Malditas mujeres, que no entren».

Hay una gran tensión entre sexismo y misoginia, como escribió Mill. Si las mujeres son de verdad tan débiles y no dan la talla para rendir a la altura requerida en algún ámbito, el mercado se encargará por sí solo de poner las cosas en su sitio. Por lo tanto, si tantos (y tan denodados) esfuerzos se dedican a erigir barreras defensivas, cabe suponer que los defensores no se creen realmente que las cosas se vayan a poner en su sitio por sí solas. La historia de la enseñanza mixta en las universidades de Estados Unidos muestra a las claras esa tensión: es justamente cuando las mujeres rinden muy bien y ocupan más espacio del que «les toca» en las clases cuando más fuerte se expresa el deseo de mantenerlas excluidas. Mi propia universidad, mixta cuando se fundó en 1892, pasó enseguida a tener una mayoría de alumnado femenino desde el momento en que la política de acceso comenzó a basarse puramente en los méritos académicos, y entre 1892 y 1902, más del 56 por ciento de los estudiantes elegidos para Phi Beta Kappa, la sociedad en la que ingresaban aquellos que alcanzaban honores académicos especiales, fueron mujeres. Fue entonces cuando el rector William Rainey Harper decidió crear un itinerario paralelo para mujeres, con clases separadas en las asignaturas introductorias. Alegó para ello que, de no actuar así, las donaciones de los exalumnos disminuirían, pero lo cierto es que podía palparse su temor por el futuro del «club».

Dice mucho a favor de nuestra institución que aquel experimento de Harper tuviera muy corta vida. Jamás llegó a ser implementado del todo y se interrumpió cuando el rector falleció en 1906. No tan efímera fue la reticencia de Harvard, Yale y Princeton a aplicar políticas de equidad en la admisión de nuevos estudiantes. Durante mucho tiempo, la proporción de hombres y mujeres en el alumnado de primer curso en Harvard se mantuvo proporcionalmente en un nivel de cuatro a uno valiéndose de la ficción de que ya existía Radcliffe como universidad asociada a Harvard de alumnado exclusivamente femenino (aunque la realidad es que nunca llegó a ser una universidad separada propiamente dicha). También Yale probó a admitir a

250 nuevas alumnas por cada mil alumnos nuevos de primer curso a fin de que ningún estudiante varón sintiera que «su lugar» en aquella universidad corría peligro. Malkiel señala que las primeras mujeres estudiantes en Yale, admitidas exclusivamente por la media de su expediente de notas y la puntuación obtenida en los exámenes de acceso, solían mostrar un mejor rendimiento académico que los hombres (admitidos por criterios mucho más variados, que incluían factores como sus conexiones con exalumnos, sus méritos deportivos o sus «prometedoras» expectativas, concepto este último nebuloso donde los haya).

La misoginia, según la estoy definiendo aquí, supone una decidida disposición a proteger unos intereses establecidos y refractarios al cambio. Puede servirse de ciertas ideas sexistas como instrumento, pero el instrumento se convierte a veces en una espada de doble filo y, por eso mismo, el misógino normalmente no se aferra demasiado a ellas. (Tampoco los antisemitas —siendo como es el antisemitismo un caso muy paralelo al de la misoginia— trataban, más que en contadas ocasiones, de argumentar que los judíos no podían hacer el trabajo intelectual que hacían los abogados en los bufetes «blancos» o cumplir con el esfuerzo académico requerido en Yale. Más bien sustituían ese «argumento» por otros, como la muy común acusación de que los judíos eran vulgares y socialmente repulsivos, la cual era prácticamente imposible de falsar.)[19] Asimismo, alguien puede estar decidido a mantener a (la mayoría de) las mujeres circunscritas a los papeles de esposa, madre y objeto sexual sin que realmente crea en inferioridad femenina alguna.

De hecho, parece ser que nuestro amigo Rousseau, enigmático y contradictorio como siempre, era más misógino que sexista. En el libro quinto de *Emilio*, su gran obra sobre la educación, da la impresión (de entrada) de estar caracterizando a Sofía, la persona destinada a ser la esposa de Emilio, como un individuo inclinado por naturaleza a complacer y apoyar a los hombres. Pero, cuando leemos más detenidamente el texto,

vemos por todas partes que Rousseau deja que el lector perciba que las fuertes inclinaciones naturales de Sofía hacia el avance personal tanto en el terreno físico como en el intelectual han sido refrenadas con fuerza. No se le permite leer los mismos libros que a él, por ejemplo; hasta la obligan a participar en una carrera con zapatos de tacón alto (y, aun así, casi vence a Emilio).[20] La verdadera fuerza impulsora del argumento del autor en ese texto es la idea de que la estabilidad social y el orden exigen confinar a las mujeres a un rol doméstico. En una reveladora nota a pie de página, Rousseau dice que, en algunas sociedades, las mujeres pueden tener un par de hijos y seguir trabajando en alguna ocupación fuera del hogar, pero en Europa, continente caracterizado por unas ciudades demasiado propensas a las enfermedades y las epidemias, las familias están obligadas a tener un mínimo de cuatro vástagos para garantizar que al menos dos de ellos sobrevivan hasta la edad adulta, y eso significa que la mujer tiene que convertirse en una madre a tiempo completo.[21] He ahí un argumento que justifica una imposición forzada de la domesticidad. No es sexismo propiamente dicho.

Miedo-culpa

Comencemos ahora a diferenciar los diversos aspectos de la misoginia preguntándonos, para empezar, a qué obedece ese deseo de poner y mantener a las mujeres en «su sitio». Uno de los componentes de la misoginia (aquel en el que se centra el libro de Manne) es cierto deseo masculino de tener a las mujeres siempre disponibles para que apoyen a los hombres en lo que necesiten y para que dediquen sus vidas a ellos. Parte de ello puede tener que ver con el servicio sexual, y otra parte también con el cuidado de los niños. Pero partamos de la idea subyacente de que las mujeres están en el mundo «para» entregarse a los hombres. Consideremos, en ese sentido, el poema «El árbol generoso», de Shel Silverstein, que se les leía antes a los más pequeños a modo de historia tierna sobre la relación

entre madre e hijo.[22] Es un poema sobre *una* árbol (caracterizada en el original inglés así, en femenino) que ama a un niño pequeño. El niño recurre a *la* árbol para jugar, para comer de sus frutos y para dormir. Ambos son felices. Cuando él se hace ya más mayor, le pide a *la* árbol dinero, y luego un hogar para su esposa y sus hijos: y *la* árbol le regala sus ramas para que con ellas se construya una casa. El muchacho pasa mucho tiempo fuera y, al final, vuelve; esta vez le pide una barca. *La* árbol le da su tronco y él recorta unos tablones y se fabrica una embarcación y se aleja de allí navegando. Al final, él regresa una vez más y *la* árbol se disculpa porque ya no le queda nada que darle a él. Su tronco, sus ramas y sus manzanas ya se las dio. Ahora solo es un tocón. Él le dice que quiere sentarse a descansar, y entonces *la* árbol le recuerda que un tocón viejo es un buen sitio para sentarse y para reposar. Y allí se sienta él. «Y *la* árbol fue feliz.»

Este inquietante cuento parece totalmente inapropiado como recurso educativo, pero lo cierto es que hubo un tiempo en que tuvo mucho éxito precisamente en el ámbito educativo.[23] *La* árbol (la madre) da, da y da hasta quedar reducida a un triste tocón. Y el muchacho jamás se toma el más mínimo interés en corresponderle dándole también algo de su parte: simplemente usa el árbol de sucesivas formas diferentes. Pero, por lo que sea, se supone que así deben ser las cosas y que *la* árbol es feliz porque el chico sigue queriendo usarla. (En el poema se van tocando otros temas, como la edad y la pérdida, pero la dinámica de género es tan llamativa que eclipsa esos otros aspectos más humanamente interesantes.) Este ha sido el modo en que se ha idealizado la familia nuclear (y en que ha estado condicionada por el género) durante muchas eras y en que, desde luego, lo estaba en la década de 1950, justo antes del estallido de la posterior era de las protestas. Se admitía más o menos que aquella vida de servicio representaba un esfuerzo para las mujeres, pero, al mismo tiempo, se pensaba que contribuía a su felicidad como tales. Los hombres tenían la sensación de que no podían salir a enfrentarse al mundo y a la aventura y

triunfar si no tenían siempre en casa *aquella* árbol a la que recurrir y a cuya vera regresar.

La idealización de las mujeres como personificación de la generosidad tiene varios aspectos diferenciados. Algunas versiones de esa historia se centran en las tareas del hogar y el ámbito doméstico, otras en traer hijos al mundo y criarlos. Aunque no sea el caso del poema de Silverstein, también las hay que se centran en la disponibilidad de las mujeres para el sexo del hombre y en la obligación que ellas tienen de mantenerse atractivas para que él tenga una bella compañera sexual esperándole en casa.

A tan burgués argumento relacionado con el sexo, nuestro amigo Rousseau añade otros tres: (1) los hombres no querrán criar hijos a menos que el confinamiento de las mujeres en el hogar les garantice que esos hijos son realmente suyos; (2) la pasión masculina puede decaer si no es avivada continuamente por esa «coquetería» femenina que las mujeres tan astutamente despliegan durante el noviazgo y, luego, como esposas; (3) por otra parte, la pasión masculina puede ser una distracción y resultar incontenible a menos que las mujeres la mantengan bajo control insistiendo en que los hombres circunscriban su sexualidad al matrimonio, lo que previsiblemente hará que su deseo disminuya. Como pueden ver, Rousseau toca muchas teclas a propósito de este tema y en todas hace gala de su perspicacia. Puede que esos tres argumentos sean aplicables a algunas personas, aunque cuesta imaginar que lo sean para el mismo individuo —a excepción, quizá, del propio Rousseau— al mismo tiempo.[24] Thomas Jefferson coincidía con Rousseau en sus argumentos primero y tercero: «Si nuestro Estado fuera una democracia pura [...], seguirían estando excluidas de [nuestras] deliberaciones [...] las mujeres, quienes, para prevenir la depravación de la moral y la ambigüedad de la descendencia, no podrían mezclarse promiscuamente en las reuniones públicas de los hombres».[25]

La metáfora de la «mujer como árbol generoso» suele arrastrar una carga de ansiedad nada desdeñable, y no menos en esta época nuestra que en otras

anteriores. Pensemos en el niño/muchacho del poema. Ahora es un adulto hecho y derecho y quiere criar a sus propios hijos, pero las mujeres ya no siguen las reglas del juego de antaño. No se quedan en casa, sino que buscan trabajo, obtienen unos ingresos y piden a ese chico ya crecido que comparta las labores de la casa y el cuidado de los hijos con ellas. «No fue para esto para lo que me preparó la vida», piensa él entonces. «Es injusto. Quiero que las cosas sigan siendo como eran.» Igual hasta tiene también una jefa en el trabajo. Ve que las mujeres se presentan como candidatas a los cargos políticos. Y vuelve a pensar: «No es justo; deberían estar apoyándome a mí y, sin embargo, ahí están pidiendo para sí mismas y dando órdenes». No habiendo sido criado en el espíritu del amor recíproco, espera que le sirvan y hete aquí que no hay nadie que vaya a hacerlo.

Este chico puede muy bien caer en el sexismo y decir que el lugar natural de las mujeres es el hogar. Pero el problema real es uno de misoginia: «Volved al sitio que os toca», reclama. De este modo, una ansiedad profunda se mezcla con la rabia: «Ellas son las que han hecho que mi vida sea tan insegura», sentencia.

A veces esa reacción de miedo-culpabilización va dirigida a todas las mujeres. Lo más habitual, sin embargo, es que exima a las mujeres dóciles y tradicionales que juegan bien al juego antiguo. (Y no se puede negar que hay mujeres que quieren jugar a ese juego: algunas encuentran atractivo el hecho de que cuide de ellas un hombre que sea el sostén de la familia.) El miedo y la atribución de culpa (también de parte de muchas de esas mujeres más convencionales) tienen como objeto a todas esas «engreídas» que quieren cambiar el juego. De ahí el título del libro de Kate Manne, *Down Girl* («Abajo, chica»). Al perrito que se porta bien, no hay necesidad alguna de decirle que se «baje» de ningún sitio. Eso se le dice al perro que se desmanda, el que no ha aprendido a comportarse.

He aquí una de las razones por las que muchas mujeres votaron a Donald Trump. Y es evidente que fueron muchas las que lo hicieron. Había

bastantes mujeres que simplemente estaban de acuerdo con las posturas de Trump a propósito de otros temas y que decidieron hacer caso omiso de sus comentarios sobre las mujeres, pero hubo también algunas (puede que bastantes también) que lo hicieron porque condenan por motivos morales o religiosos a aquellas otras que priorizan su independencia personal y su éxito profesional, en vez de hacer del cuidado del hogar y de la familia su preocupación primera. Culpan a esas «reventadoras de las reglas» de un presunto egoísmo, y, en ocasiones, ese afán de culpabilizar se apoya en cierta sensación personal de que ellas mismas, por el hecho de haber antepuesto sus obligaciones tradicionales a lo demás, tal vez se hayan perdido algo.

Esas quejas apuntan muchas veces a un problema que es ciertamente complicado. Son muchos los niños y niñas de nuestra sociedad a quienes sus madres y/o padres dedican una atención y un tiempo demasiado escasos. De todos modos, se trata de un problema cuya causa más habitual es la pobreza, que exige largas jornadas de trabajo de esos padres y madres y que dificulta el acceso a guarderías y a una atención infantil de calidad. Lo agrava también la elevada proporción de población reclusa en este país, lo cual condena a muchas familias a tener un padre (el varón) ausente. Así que, en realidad, nuestros problemas de falta de atención a los menores no están tan estrechamente relacionados con el presunto problema de las mujeres «engreídas» como pudiera parecer. Pero incluso en aquellos casos en los que el egoísmo fuese un factor, está claro que la culpa de la irresponsabilidad no debería recaer enteramente en las mujeres: ¿y los hombres, quienes todavía no comparten su parte equitativa de los cuidados y las labores domésticas? ¿Y nuestros empleos y lugares de trabajo, que todavía no se adaptan suficientemente a las vidas de las familias con dos perceptores de sueldos? Aunque debemos respetar a todo cónyuge —hombre o mujer— que opta por quedarse en casa para cuidar de los niños (y, en no pocos casos, también de unos padres mayores), el modelo

tradicional, que daba toda la libertad de elección a los hombres y privaba a las mujeres de la suya, es a todas luces injusto en una sociedad de iguales.

La respuesta del «abajo, chica», en definitiva, desvía nuestra atención de los problemas sociales reales que tenemos que resolver: los problemas de la pobreza, los problemas del recurso excesivo a las penas de prisión, los problemas de la inflexibilidad laboral y los problemas de la inexistencia de una libertad de elección y una igualdad auténticas.

Miedo-envidia

El sexismo era un consuelo para el misógino angustiado: «Da igual, porque ellas no son tan buenas como nosotros», se decía. Pero en cuanto el grupo así señalado da manifiestas muestras de un rendimiento superior, ese consuelo pierde su consistencia y el miedo se intensifica. El antisemitismo jamás tuvo un consuelo justificador como ese, porque los logros superiores de los judíos eran bien conocidos, por lo que hubo que inventarse justificaciones falsas en forma de calumnias sobre las costumbres y la cultura judías. ¿Y en el caso de las mujeres? Ya en la época estudiada en el libro de Malkiel podía verse que las mujeres estaban superando en rendimiento a los hombres en muchas universidades, y que reclamarían para sí «demasiadas» plazas y vacantes si se las admitía en pie de igualdad.

Actualmente, el panorama de la educación superior es cada vez más alarmante para aquellos hombres que sienten que parte de esas plazas son «suyas» por derecho. Las mujeres están superando en número a los hombres en los procesos de acceso a prácticamente todas las universidades. De hecho, son varias las universidades con programas atléticos y deportivos masculinos potentes de las que me han contado una historia muy parecida: esos centros mantienen artificialmente bajo el número de nuevas estudiantes mujeres para que no se les obligue a recortar el presupuesto en deportes masculinos en virtud del llamado Título IX. (El Título IX es una norma legislativa federal que exige que la proporción de gastos en deportes

masculinos y femeninos se corresponda con la proporción de varones y mujeres en el alumnado de la universidad.) En una universidad con un importante equipo universitario de fútbol americano me comentaron que la proporción de mujeres y hombres que dictarían las notas y las puntuaciones de las pruebas de acceso sería, como mínimo, un 60/40 a favor de ellas, pero que la mantenían en un 55 (mujeres)/45 (hombres) en aras de la supervivencia del programa de fútbol tal como estaba. Otros centros igualan esa proporción artificialmente para producir un ambiente social más «equilibrado», alegando que tanto hombres como mujeres rechazarían una universidad cuya proporción de sexos fuese demasiado sesgada hacia cualquiera de ellos. (En el Sarah Lawrence College, donde no se aplica sesgo artificial de ningún tipo, el alumnado es un 71 por ciento femenino.) [26]

La progresión de las mujeres es internacional. En países que dan más importancia a las puntuaciones de las pruebas de acceso y menos a los vínculos con exalumnos, a los deportes universitarios o a las aficiones de los solicitantes, las mujeres están eclipsando a los hombres prácticamente en todos los centros. Por ejemplo, aunque en Estados Unidos impere el estereotipo de que el mundo árabe es hostil al avance de las mujeres, las estudiantes universitarias superaban en número a los estudiantes en 2012 en Argelia, Bahréin, Kuwait, Líbano, Marruecos, Túnez, Catar, Omán, Siria, Arabia Saudí y los Emiratos Árabes Unidos. [27] En Jordania, las alumnas universitarias no solo superan a los alumnos a razón de 52 a 48 en el conjunto del país, sino que arrasan en la universidad líder, la Universidad de Jordania en Ammán, donde, en una visita que hice allí en 2007, me dijeron que son el 75 por ciento del total de estudiantes matriculados. Las mujeres siguen enfrentándose a muy serias barreras en el empleo en todos esos países, pero ¿hasta cuándo podrán excluirlas del «club» de los líderes a la vista de sus impresionantes logros en el ámbito de la educación superior?

Cuando las mujeres tienen éxito, ¿qué pasa con los hombres? La evolución de los acontecimientos en Harvard, Princeton y Yale es un buen microcosmos para entender una cuestión de creciente importancia en el conjunto de Estados Unidos (sobre todo, en vista de las exigencias cambiantes de la economía, que han convertido una titulación universitaria en un requisito inexcusable para el acceso a la mayoría de los puestos de trabajo). Durante un tiempo, los directivos de esas instituciones de la Ivy League trataron de hacer como si no existiera una competencia de suma cero por sus plazas de acceso: pensaron que bastaría con añadir plazas para las mujeres manteniendo constante el número de nuevos estudiantes varones, pero esa estrategia no funcionó a largo plazo, lógicamente. Ninguno de esos centros valoró seriamente en ningún momento la posibilidad de duplicar las plazas ofrecidas sin más, pues esa habría sido una idea inviable a nivel económico y logístico, porque habría conllevado duplicar el número de residencias, aumentar considerablemente las plazas de profesorado, etcétera. A medida que fuera creciendo la presión para que admitieran un número más igualitario de mujeres, y a medida que en las decisiones de admisión de nuevos estudiantes fuera adquiriendo gradualmente más peso la cualificación de los candidatos en detrimento del mantenimiento de una cuota artificialmente rígida de estudiantes mujeres, el número de alumnos hombres tarde o temprano tenía que descender. Las tres universidades mencionadas se opusieron a una política de acceso equitativo durante mucho tiempo. En Harvard, la ficción de la autonomía de Radcliffe sirvió para conservar la cuota de cuatro a uno (a favor de los hombres) en las admisiones hasta ya entrados los años setenta del siglo XX, y, de hecho, los *colleges* de Harvard y Radcliffe no se fusionaron plenamente hasta 1999.

Sorprendentemente, el hecho de que en Harvard, Yale y Princeton haya ahora seguramente menos plazas disponibles para nuevos estudiantes hombres que antes no ha creado ninguna reacción adversa reseñable en los

últimos tiempos. Los exalumnos ricos tienen hijas y no solo hijos; además, muchas exalumnas se han ido incorporando a las filas de los donantes de fondos de dichas universidades; y cierta ampliación del número de estudiantes admitido en las nuevas promociones ha aminorado el impacto en cifras absolutas que esa reducción del acceso de nuevos estudiantes varones podría haber tenido de otro modo. Pero, por encima de todo, la gente se ha convencido de que la enseñanza mixta es imprescindible para atraer a los mejores estudiantes, con lo que la preocupación por cómo funcionaría esta en la práctica se ha ido disipando de forma paulatina.

Podríamos afirmar que toda esa evolución en las universidades está teniendo un final feliz que, en la sociedad estadounidense en su conjunto, no se adivina tan cercano. Aunque la gente está más o menos convencida de que hay que desarrollar el talento de todas las personas y de que todo el mundo tiene derecho a competir en los terrenos de la educación, el empleo y la política, la inevitable realidad es que la duplicación del número potencial de aspirantes a puestos —en todas esas áreas— conlleva muchas decepciones para muchos hombres. También implica otros cambios para los que los hombres estadounidenses de mi generación no estaban en absoluto preparados: en especial, que más hombres se dedicaran a hacer más labores de la casa, a cuidar más de los hijos y a cuidar más de los mayores. Como ya he mencionado, los movimientos izquierdistas de mi generación estaban muy dominados por los hombres y estos no expresaban interés alguno por el reparto igualitario del trabajo doméstico. Esta fue una cuestión planteada principalmente por las mujeres y continúa siendo un tema sumamente difícil en muchas familias, sobre todo porque aquí, a diferencia de en otros países, las guarderías y los jardines de infancia no están subvencionados, ni tampoco lo está siquiera la educación preescolar universal, y el programa de bajas familiares y médicas remuneradas es comparativamente limitado.

Ya he comentado que la envidia se dispara cuando un grupo se siente excluido del acceso a cosas buenas cruciales que otras personas sí tienen

(dinero, estatus, cargos, oportunidades laborales). No cabe duda de que el colectivo de los hombres blancos, especialmente de los de clase media-baja, sale perdiendo con esta situación. Los puestos de trabajo disponibles requieren en su mayoría de una titulación universitaria. Incluso los varones que tienen empleo se enfrentan ahora al estancamiento de sus ingresos y a una disminución del poder adquisitivo. Los notorios problemas de salud que se observan en ese grupo, entre los que destacan la adicción a los opiáceos, son claras señales de sufrimiento y desesperanza. El Nobel de economía Angus Deaton y su esposa (y coautora habitual), Anne Case, aprecian un «mar de desesperación» entre los hombres blancos no hispanos de clase trabajadora.[28] La mortalidad se ha desbocado en ambos sexos entre quienes no tienen titulación universitaria, pero es mayor entre los varones. Deaton y Case atribuyen este aumento a las malas perspectivas de empleo y a la desventaja acumulativa que suponen la obesidad, el consumo de drogas y el estrés: se trata de comportamientos y reacciones con los que se afronta inicialmente la decepción, pero que solo contribuyen a empeorar las perspectivas personales.

Lo que me interesa aquí es la interacción entre el estrés y la ansiedad producidos por las malas perspectivas y cierto tipo de envidia desesperanzada que algunas personas sienten de aquellas otras que, desde su punto de vista, las están desplazando. Esta dinámica envidiosa en particular precisa que la propia persona crea que tiene derecho preferente a disfrutar de un determinado privilegio: «ellos» (o «ellas») nos han quitado «nuestro» sitio, se dice a sí misma. Los inmigrantes son los destinatarios del grueso de esa envidia, pero las mujeres no les van muy a la zaga, y es fácil de entender por qué, dado el súbito ascenso que ha experimentado la posición de las mujeres en todos los aspectos de la vida en Estados Unidos. Su mayor éxito académico es particularmente relevante, ya que, gracias a él, muchas mujeres están evitando —hasta cierto punto— los problemas laborales que se están encontrando muchos hombres de origen social

similar. Y en cualquier caso, la prominente presencia de las mujeres en el ámbito educativo y en el de las profesiones que requieren un buen nivel de estudios hace que sea más fácil culparlas de los problemas de los hombres.

Un pequeño, aunque muy revelador, ejemplo de misoginia motivada por la envidia fue la crisis que estalló en torno a un sitio web llamado AutoAdmit, que nació con la intención expresa de ofrecer ayuda y consejo para entrar en las facultades de Derecho más prestigiosas del país, pero que degeneró muy rápidamente hasta convertirse en una web eminentemente pornográfica en la que, amparados en el anonimato, muchos estudiantes de derecho varones contaban historias obscenas ficticias sobre estudiantes de derecho mujeres de las que daban el nombre y otros detalles. Aunque los bufetes y las empresas no se creyeran nada de aquellas formularias historias pornográficas (a todas luces fantasiosas), estas tenían un efecto de mancillamiento de la reputación de las mujeres allí nombradas que, según propia impresión de las afectadas, dañaba realmente sus posteriores búsquedas de trabajo. Y no hay que olvidar las tensiones a que aquello daba pie en las clases, pues era evidente que las difamadas se sentaban en las mismas aulas que sus difamadores y que estos las conocían personalmente, pero que ellas no podían saber la identidad de quienes las difamaban. Cuando dos de aquellas mujeres (y muy buenas estudiantes de la Facultad de Derecho de Yale) se querellaron por difamación, no lograron identificar más que a unos pocos de los publicadores de aquellas historias. Finalmente, cerraron con algunos de los implicados un acuerdo de cuyos términos, sin embargo, no podemos saber nada porque son confidenciales. La comunidad de la Facultad de Derecho se tomó aquel asunto muy en serio y fue uno de los motivos centrales tratados en un congreso de 2008 sobre el derecho de internet, del que surgió una compilación de trabajos publicada en forma de libro de autoría colectiva. [29]

En mi propia contribución a dicho libro, establecí y analicé cierta conexión entre los sentimientos expresados en los foros de AutoAdmit y la

idea de resentimiento del filósofo Friedrich Nietzsche. El resentimiento, para Nietzsche, es la emoción de envidia que sienten los impotentes ante los poderosos, pero es una emoción que suscita una especial creatividad, pues empuja a quienes no tienen poder a inventar un universo alternativo en el que ellos son los poderosos y sus competidores son patéticos. Eso mismo, sostenía yo, era lo que aquel porno en la red hacía posible: la existencia de un universo alternativo en el que la mujer no es la estudiante y profesional de éxito que es en la realidad, sino simplemente una «fulana»; el problema es que ese universo tiene unos efectos en el mundo real. Por suerte, esa clase de acoso, muy habitual en otros ámbitos de internet, no es habitual en las facultades de Derecho actuales, donde las mujeres están alcanzando una paridad cada vez mayor.

Ese resentimiento nietzscheano es lo que veo que está ocurriendo ahora mismo en general con la misoginia estadounidense. En la realidad, las mujeres están logrando un éxito creciente; sin embargo, en el universo alternativo de los misóginos (esas personas que jaleaban los comentarios de Trump en campaña, por ejemplo), las mujeres son patéticas, repugnantes, golfas, débiles, feas. En el mundo real, cada vez más mujeres se niegan a desempeñar el papel de encantadoras ayudantes e insisten en medirse por otros criterios de éxito. En el mundo paralelo de la misoginia, las que no quieren ceñirse a ese papel tradicional son catalogadas de fracasos abismales. Y, por desgracia, en el conjunto de Estados Unidos la misoginia tiene mucha más influencia que en las facultades de Derecho del país.

El ciclo miedo-envidia-misoginia es un relato que encaja muy bien con el del miedo-culpabilización: los hombres se sienten superados por las mujeres en una competencia de suma cero y, al mismo tiempo, no encuentran aquel apoyo sin reservas y aquel consuelo sin exigencias que las mujeres otrora les ofrecían en su papel de «amas de casa». O, en el caso de que sí lo encuentren en sus propios hogares, saben bien que la institución del «árbol generoso» se está extinguiendo con rapidez.

Miedo-asco

Ahora bien, los comentarios de Trump apelan sobre todo al asco. A veces, van dirigidos contra mujeres que no encajan en cierto patrón masculino restringido de lo que es el atractivo: son mujeres que tienen sobrepeso o que tienen ya una edad. Pero muchos de sus comentarios evidencian un asco más general por los fluidos corporales de las mujeres: la leche de sus pechos, la sangre menstrual, la sangre de un estiramiento facial (pese a que lo más normal es que no viera allí sangre alguna, sino más bien moretones o, a lo sumo, puntos de sutura), la orina o las heces imaginadas de la visita de Hillary Clinton al cuarto de baño. Y su público acepta entusiasmado todas esas referencias, encantado de que caractericen a esas mujeres (incluidas algunas que son atractivas según los criterios convencionales) como poco menos que depósitos de líquidos repugnantes. ¿Por qué?

El asco misógino viene ya de muy lejos y ha sido estudiado a lo largo de la historia. Por alguna extraña razón (pues, a fin de cuentas, todos los seres humanos excretan y sangran), las mujeres han sido frecuentemente caracterizadas por los hombres como si fueran más corporales, más animales, como si estuvieran más envueltas en el hedor y la descomposición que los varones. ¿Se debe esto a que las mujeres dan a luz y quedan así indeleblemente asociadas con la vulnerable materialización corpórea del ser humano al venir al mundo? ¿O, como sugiere el jurista William Ian Miller, es por el hecho de que los hombres dejan sus propios fluidos en el cuerpo de la mujer y, por consiguiente, las consideran receptáculos de ese líquido pegajoso que secretan? [30] (Esto encajaría con lo mucho que el asco que inspiran los hombres homosexuales se centra obsesivamente en el sexo anal.) Quién sabe. Hablamos de cosas que no tienen mucha lógica. Lo que sí está claro es que muchas culturas han visto a las mujeres como más corporales, más animales (por lo que sea), que los hombres y han considerado a los hombres como seres capaces de trascender su condición de meros humanos a condición de que mantengan a las

mujeres confinadas y sometan las funciones fisiológicas de estas a un estrechísimo control. Son extendidos y generalizados en muchas culturas los tabúes que rodean a la menstruación, el parto y el sexo. Y eso es un tipo de misoginia, si entendemos lo que yo entiendo por ese concepto, es decir, la imposición por la fuerza de un estatus inferior para las mujeres.

Obviamente, esa clase de misoginia es compatible con el deseo sexual. Es habitual que el asco siga a un momento de deseo satisfecho. Como Adam Smith comentaba a propósito del deseo masculino, «cuando acabamos de comer, ordenamos que retiren los manteles».[31] (A Smith, un hipocondriaco que vivió con su madre hasta que ella murió poco antes de cumplir los noventa años de edad, no se le conoció experiencia sexual alguna, por lo que probablemente hablaba aquí de la cultura en la que vivía en general y no estaba haciendo un comentario personal.) Pero, a menudo también, las dos sensaciones están más profundamente conectadas: la mujer resulta seductora por la razón misma por la que es repugnante, pues representa la corporeidad, que es tan temida como codiciada. Sigmund Freud creía que, por ese motivo, todo deseo sexual está inevitablemente entremezclado con el asco. Estoy convencida de lo erróneo de ese enunciado, pero el hecho mismo de que lo afirmara muestra lo extendida que esa conexión estaba (o está).

La secuencia asco-misoginia está claramente motivada por el miedo, como todo asco proyectivo: lo que se teme es la muerte y nuestra corporalidad mortal. Pero si las mujeres representan esa tan temida (como a menudo deseada) condición, también representan la suciedad y la muerte, y se les tiene miedo —y se las disciplina y se las controla— precisamente por esa razón.

La secuencia asco-misoginia es un relato explicativo del «meollo del asunto» muy diferente del relato de *El árbol generoso* o de la explicación basada en la envidia-competencia. Tiene un fuerte atractivo porque incide en algo que es profundo en las personas y que no se reduce a la creación de

un mero momento político concreto. Pero ni siquiera hay por qué escoger entre uno y otro relato: no son incompatibles entre sí; de hecho, son complementarios y hasta se refuerzan mutuamente. Yo me inclino a pensar que el relato del asco no podría explicar el estallido de la misoginia del que somos testigos en el Estados Unidos actual sin los otros dos relatos. El miedo y la inseguridad nunca desaparecen del todo, pero el miedo puede exacerbarse de manera espectacular cuando se producen cambios sociales rápidos que parecen eliminar una fuente de consuelo y de amor fácil. Y puede intensificarse más aún cuando las condiciones económicas disparan la envidia competitiva, sobre todo, cuando esa envidia tiene un blanco evidente: un competidor que antes «nos» ayudaba y ahora se lleva «nuestro» puesto de trabajo.

El sexismo es un problema, pero las creencias sexistas son refutables con datos y hechos. Y, en general, han sido refutadas. El problema es el obstinado empeño de muchos hombres en mantener el antiguo orden por cualquier medio posible: ridiculizando, expresando asco, negándose a contratar, a elegir o a respetar a las mujeres como iguales. La misoginia no es una estrategia inteligente, ciertamente, pues su esencia es puramente negativa: «Malditas mujeres, que no entren». Es como la pataleta de un niño: no, no y no. Negarse al cambio no resuelve los problemas de salud de los hombres de clase trabajadora ni nos ayuda a hacer extensiva la educación universitaria (y sus oportunidades) al conjunto de «nuestra gente», problemas estos que los propios misóginos desean resolver. Tampoco solucionan otro problema que apenas han comenzado a afrontar: cómo reinventar el amor, el cuidado de las personas y la familia nuclear en una era de crecimiento del trabajo y del éxito laboral femeninos. La misoginia es un consuelo momentáneo, pero no consigue nada.

Vemos nuevamente, pues, que lo que necesitamos no es más mejunje tóxico de este, sino estrategias que nos permitan trascender el plano de lo

que podríamos llamar la «familia Miedo» hacia otro plano, de trabajo cooperativo este, que abra la puerta a un futuro más prometedor de convivencia.

7
Esperanza, amor, visión imaginativa

> Por [la ciudad] ruego y vaticino con amor. ¡Que vigorosos bienes útiles para la vida haga brotar de la tierra la resplandeciente luz del sol!
>
> ESQUILO, *Las Euménides*

> Vivamos aquí tranquilos y ablandemos
> nuestros corazones.
> Tendamos un puente sobre el abismo
> que se ha abierto entre nosotros.
> Amemos a nuestro hermano, a nuestros
> amigos, por ninguna razón en particular.
> Que sus ojos proyecten una sonrisa que
> resplandezca como el sol sobre el océano.
>
> DANNY MASENG (CANTAUTOR AMERICANO-ISRAELÍ CONTEMPORÁNEO), *Sim Shalom*

Hoy es 15 de junio de 2017. Es un mal día, pues un hombre perturbado, motivado al parecer por el odio a Trump y al Partido Republicano, ha disparado contra el congresista republicano Steve Scalise y varias personas más en un partido de béisbol que jugaban varios miembros del personal del Congreso. De todos modos, llevamos ya un tiempo en que es como si, más o menos, todos los días fuesen un mal día. Todo el mundo habla de que nuestra sociedad se está desmoronando bajo el peso del miedo, la ira, el

asco y la envidia. ¿Dónde podemos hallar esperanza así? ¿Cómo podríamos tenerla? ¿Cómo podríamos propulsarnos a nosotros mismos hacia un estado de acción constructiva en un momento de temor y furia como este?

Veamos, ¿qué motivos para la esperanza se me ocurren si hago un pequeño repaso de estos últimos días aquí mismo, en Chicago? La búsqueda de esperanza es algo muy personal siempre, así que permítanme que empiece con la mía propia de este 15 de junio. En primer lugar, pienso en mis amigos y en mi familia, en mis colegas, en el sólido compromiso que nuestra comunidad universitaria tiene con el intercambio razonado de opiniones diferentes, en lo a menudo que nos reunimos para discrepar y criticar en un entorno de igual respeto a todos y a todas, jóvenes y no tan jóvenes, y en el compromiso civil de base que existe entre la izquierda y la derecha. Sé que no en todos los rincones del mundo se respira un ambiente como este en la vida académica. Acabo de regresar de un país donde un documento oficial del Gobierno ha ordenado al personal académico docente no hacer siquiera mención de sus opiniones políticas en clase. Y actualmente estoy escribiendo un artículo sobre otro país donde los estudiantes son objeto de arrestos arbitrarios (por los que pasan tiempo indefinido detenidos sin ser puestos a disposición judicial) si se reúnen para manifestarse pacíficamente.[1] Así que, si mi propio rinconcito de Estados Unidos, pese a algunos achaques, conserva una buena salud general, eso ya significa algo.

También pienso que, hasta la fecha, las instituciones básicas de nuestro sistema de gobierno se han mantenido bastante sanas. Los tribunales de justicia no son órganos deliberativos ideales, pero tampoco son herramientas corruptas del poder —como sí lo son en algunos países— y la separación de poderes funciona bien en su conjunto.

Pienso en las siempre complicadas relaciones interraciales en mi ciudad, donde ha escalado la violencia por armas de fuego durante el último año; pero también pienso en ciertos síntomas positivos, como que nuestro nuevo

jefe de policía tenga, al parecer, un voto de confianza tanto de la comunidad afroamericana como del propio cuerpo policial, de lo que cabe esperar que, con el tiempo, se vayan implementando reformas razonables, aunque cuesta aún saber cuánto podrán conseguir estas si no actúan acompañadas de una legislación a gran escala sobre el control de las armas de fuego.

Pero las esperanzas tienen que estar basadas en elementos concretos, por lo que ¿cuáles son los hechos particulares en los que se fundamentan las mías? ¿Cómo logro activar un interruptor (por así decirlo) para cambiar radicalmente de estado de ánimo y pasar del pesimismo de los disparos y de la degradación social al optimismo sobre las oportunidades para la paz, la reconciliación y el progreso? Pues mediante el arte y el debate respetuoso. Y no es casualidad que sea así, porque mis pensamientos reflejan mi propia obsesión por las artes y la filosofía como vías de búsqueda de paz y progreso.

Pienso, así, en el Concierto por la Paz que el violonchelista Yo-Yo Ma dio el 11 de junio en la iglesia de Santa Sabina del South Side de Chicago merced a una iniciativa en la que colaboró el padre Michael Pfleger, destacado activista de las relaciones raciales y rector de la mayor parroquia católica afroamericana de Chicago, y en la que participó también el Coro Infantil de esa ciudad, una institución que integra miembros tanto de la mayoría como de las minorías, y que logró congregar en el acto a un nutrido y entregado público con el que se recaudaron 70.000 dólares para los programas de Pfleger con jóvenes afroamericanos. [2] Nadie podrá descansar, aseguró Pfleger, «hasta que la paz se convierta en una realidad en la ciudad de Chicago». La dedicación de Pfleger (toda una vida) y el reciente compromiso con el South Side manifestado por una institución «de la élite» como es la Orquesta Sinfónica de Chicago (fue dicha institución la que organizó la participación de Ma, y el concierto forma parte de una serie de actos suyos en los barrios de la ciudad) me inspiran esperanza.

Releo también un discurso pronunciado por un antiguo alumno mío, Ro Khanna, quien inició hace pocos meses su primera legislatura en el Congreso federal como representante por California. En la ceremonia de graduación de la Universidad de Chicago del pasado 9 de junio, Khanna llamó a practicar un examen de conciencia, a «bajar la voz», a renunciar a un estilo estridente de hacer política —un estilo propio de quienes están demasiado seguros de sus propias convicciones— para interactuar de un modo más reflexivo. «Necesitamos personas que piensen. Necesitamos personas que escuchen. Necesitamos personas que hayan estudiado suficiente historia como para no creerse los eslóganes fáciles ni las promesas simples.» [3]

Yo no estuve en Santa Sabina, pero, más o menos a la misma hora, estaba participando en un acto musical y religioso sobre la paz y la reconciliación en mi sinagoga reformista, la KAM Isiah Israel, en el South Side de Chicago, un templo que tiene una larga historia de activismo por los derechos civiles y de trabajo con los inmigrantes y otras minorías. Nuestro cantor litúrgico, David Berger, un talentoso músico que ha rescatado del olvido mucha música de sinagogas alemanas y francesas de las décadas de 1920 y 1930, colaboró ese día conmigo en una sesión del ciclo «Palabras y música» dedicada a la ira y la reconciliación. Yo hablé un rato sobre el tema de ese día, él cantó a continuación, yo retomé la charla justo después, luego él volvió a cantar, y así durante una hora, al final de la cual llegó el turno de las preguntas del público. Berger, un homosexual casado con un rabino de la rama conservadora del judaísmo —padres adoptivos ambos de un niño afroamericano—, irradia alegría y visión imaginativa, y canta piezas de un muy diverso repertorio: desde canciones populares yidis hasta un tema del musical de Kurt Weill *Lost in the Stars* (sobre la reconciliación en Sudáfrica), pasando por un extracto de la *Misa* de Leonard Bernstein, y concluyendo con una canción contemporánea de Danny Maseng, *Sim*

Shalom («Concede la paz», dedicada a la reconciliación entre israelíes y palestinos, pero también entre todas las personas).

Berger y yo nos esforzamos juntos por encarnar dos de los tres elementos centrales de la política de la esperanza que detallaré en este capítulo, y que son el amor, una visión imaginativa (a través de la poesía, la música y el resto de las artes) y un espíritu de deliberación y de crítica racional, encarnado en la filosofía, pero también en un buen discurso político. (Esta división de papeles es un tanto artificial, pues yo también canto en el coro de la sinagoga y Berger a menudo pronuncia sermones muy filosóficos, llenos de buenas ideas y reflexiones.) Y, en este caso, no me limito a pensar en ello, sino que trato de practicarlo. La esperanza no es (ni puede ser) inerte. Exige acción, compromiso. Los actos de los que hablo fueron pequeños y no puede decirse que vayan a cambiar la historia por sí solos, pero todos obtenemos nuestro sustento emocional más de pequeñas cosas cotidianas que de grandes abstracciones. Y, al parecer, ese sustento emocional es crucial para que nuestras vidas en general produzcan algo bueno y útil. Ese «sustento» era lo que yo buscaba, mientras daba la vuelta a mis pensamientos, aquel 15 de junio.

Definición de esperanza

Así pues, ¿qué es la esperanza? La esperanza es una emoción desconcertante. Y por extraño que parezca, a pesar de su importancia, los filósofos no suelen abordarla en profundidad. Una de las definiciones que estos han manejado habitualmente —la idea de que la esperanza implica el deseo de que se produzca un resultado, al que se suma la expectativa de que dicho resultado será probable— es a todas luces inadecuada.[4] Es una definición que me parece errónea por tres motivos. En primer lugar, porque la esperanza no depende realmente de ninguna valoración nuestra de probabilidades. Las personas esperan un buen desenlace de un problema médico que están padeciendo ellas o sus seres queridos aun cuando la

prognosis no sea muy halagüeña. De hecho, a medida que aumenta la probabilidad de que el resultado de algo sea bueno, la esperanza comienza a parecer superflua y suele sustituirse por una pura expectativa optimista. (Lo mismo ocurre con el miedo: a medida que el resultado malo que se temía se va confirmando con mayor certeza, el temor se torna desesperanza o fatalismo, cuando no terror mortal.)

Además, esa propensión a la esperanza en momentos especialmente poco propicios parece estar conectada de algún modo con el buen resultado final que puede acaecer. Si el paciente o sus familiares abandonan toda esperanza (o inflan falsamente las esperanzas hasta convertirlas en expectativas favorables excesivas), es probable que ni siquiera prueben nuevos tratamientos. Si un país renuncia a la esperanza cuando es atacado por un poderoso enemigo, no aplicará estrategias valientes que tal vez podrían terminar resultándole exitosas. El nexo entre esperanza y acción es importante.

El segundo problema de definir la esperanza basándola en la probabilidad de que se cumpla lo que se desea es que la esperanza no entraña solamente el deseo de algo bueno, sino también que sea juzgado «importantemente» bueno; es decir, que sea algo que se considere que vale la pena conseguir. (Puede ser una evaluación errónea, claro, pues nos estamos refiriendo a lo que piense la persona en cuestión.) Yo deseo un cucurucho de helado ahora mismo, pero no tengo la esperanza de que vaya a comerme uno: se trata de algo (desde mi punto de vista) demasiado trivial para eso. (Cuando tenía cinco años, sí que tenía la esperanza de comerme un helado, porque, en aquel mundo de la infancia, ¡aquello era muy importante! También los adultos tienen a veces la esperanza de disfrutar de cosas que son ciertamente triviales —la victoria de su equipo favorito, por ejemplo—, pero que subjetivamente consideran que tienen una enorme trascendencia, igual que le ocurre a una niña con el helado.)

Mi ejemplo del helado me permite introducir un problema adicional: la esperanza, como el miedo, siempre implica una impotencia significativa en el sujeto que «espera» que algo se produzca. Ahora mismo, me apetece una botella de agua. Y he pensado en bajar al sótano, donde están las máquinas de bebidas, a comprarme una. Tarde o temprano lo haré, pero no tengo la «esperanza» de conseguir una botella de agua: si la tuviera, daría a entender que es algo que no puedo conseguir por mí misma (o de lo que casi nunca tengo existencias porque me lo sirve un proveedor muy poco fiable).

Los griegos y los romanos antiguos entendían bien esos tres aspectos y, por ello, no cometían el error de definir la esperanza en términos de deseo y probabilidad. En vez de ello, decían que la esperanza era pariente cercana (o el reverso de la moneda) del miedo. Ambas emociones implican valorar un resultado juzgándolo importante, ambas implican que el resultado sea incierto y ambas implican que el sujeto es bastante pasivo o carece prácticamente de control alguno sobre el resultado. De ahí que no les gustara mucho la esperanza, aun cuando reconocieran lo agradable que podía llegar a ser; para ellos la esperanza delataba una mentalidad que confiaba demasiado en la fortuna. «Si dejas de esperar, dejarás de temer —escribió Séneca—. [Lo] uno y [lo] otro son propios de un espíritu indeciso, [...] propios de un espíritu ansioso por la expectación del futuro» (*Epístolas morales*, I.5.7-8). [5]

Ya he rechazado aquí la postura estoica que nos recomienda aislarnos de cualquier impacto doloroso despreocupándonos de todo lo que sea externo a nosotros mismos. La visión estoica prescinde de demasiadas cosas y nos deja sin el amor a la familia o al país, sin nada que haga que la vida valga realmente la pena. Pero si conservamos el amor profundo, no podemos renunciar a los miedos ni a las esperanzas ni, en ocasiones, al pesar más profundo. Así pues, debemos rebatir el rechazo estoico de la esperanza y del miedo, pero debemos reconocer al mismo tiempo que los estoicos tenían

razón al afirmar que la una y el otro guardan un muy estrecho parentesco. Cuando temamos, también tendremos esperanza.

¿Cuál es, entonces, la diferencia entre ambas emociones? Los estoicos llamaban a las esperanzas «dulces placeres» y sabían lo terrible que era la sensación del miedo. También usaban metáforas como «expansión» y «elevación» para hablar de la esperanza, y acompañaban el miedo de otras como «contracción» y encogimiento. Nosotros también hablamos así: la esperanza tiene alas, como las aves, se eleva a lo más alto. Las bandas sonoras de las películas de terror saben cómo agitar el miedo musicalmente. La música de la esperanza es totalmente diferente. (Me viene a la cabeza la delicada y deliciosa «The Lark Ascending» [«La ascensión de la alondra»] compuesta por Vaughan Williams en 1914, en la que expresaba su esperanza por Europa en los azarosos días previos al estallido de la Primera Guerra Mundial. Pero hay música de esperanza en todos los géneros musicales.) Por lo tanto, ambas emociones difieren —claramente— en cuanto a los sentimientos característicos que las acompañan y en cuanto a la actitud de la persona afectada por ellos. La esperanza expande hacia fuera; el miedo encoge hacia dentro.

Pero si ambas emociones comparten la misma idea de base —que la persona valora un resultado que es incierto— y si no son las probabilidades las que las distinguen, ¿qué diferencia provoca en los pensamientos y las actitudes (o se corresponde con) esas dos emociones? Pues, al parecer, se trata de una diferencia de enfoque. Es como lo de que el vaso está medio vacío o medio lleno: un mismo vaso, un enfoque diferente a la hora de verlo. En el caso del miedo, la persona se centra en el mal resultado que se puede producir. En el caso de la esperanza, la persona se centra en el buen resultado posible.

Un libro reciente de la filósofa Adrienne Martin, titulado *How We Hope: A Moral Psychology*,[6] añade un aspecto muy importante. La esperanza, según sostiene Martin, se parece más a un «síndrome» que a una mera

actitud o emoción: incluye pensamientos, imaginaciones, preparaciones para actuar, incluso acciones propiamente dichas. Yo no veo que eso sea exclusivo de la esperanza; el miedo también tiene fuertes vínculos con la imaginación y la acción. Pero ¿cuáles son las acciones y los pensamientos característicos de la esperanza? A mi entender, la esperanza comporta una visión imaginativa del positivo mundo que podría seguir a ese posible resultado bueno, y entraña también (no siempre, pero sí a menudo) acciones relacionadas con la posibilidad de llegar a ese mundo. Algunas de estas acciones pueden ser similares a las causadas por el miedo, pues protegerse contra una posibilidad mala puede parecerse mucho a favorecer una posibilidad buena. El miedo al peligro, cuando es proporcional y sano, puede suscitar estrategias evasivas que pueden contribuir a su vez a que sea más probable que la persona esté más segura y más sana. Aun así, hay una diferencia. El paciente que está dominado por el miedo puede caer presa de la parálisis; el paciente esperanzado puede buscar soluciones con mayor ahínco. Y aunque todavía sabemos muy poco sobre este tema, es posible que hasta la esperanza misma sea eficaz. El efecto placebo muestra que, al menos en no pocas situaciones, el pensar que nos pondremos mejor genera una mejora real de nuestro estado de salud. La esperanza no depende de las creencias sobre probabilidades, ya lo he dicho, pero podría ser efectiva igualmente.

La idea de Martin sobre la conexión entre la esperanza y la acción positiva es convincente, pero la esperanza no funciona siempre de ese modo. A veces «esperar» es una emoción inerte e impotente y puede incluso distraer a la persona del trabajo útil que podría realizar para mejorar su condición. En la vida académica, todos conocemos a personas que viven instaladas en la esperanza: esperan que algún día escriban algo bueno, se imaginan leyendo ese artículo de calidad que en algún momento futuro conseguirán publicar, sueñan con sus nombres inscritos entre los de otros autores en la portada del *Journal of Philosophy*, etcétera. Pero eso puede ser

una mera fantasía autocomplaciente, cuando no directamente una excusa para no ponerse a trabajar. En esos casos, haríamos bien en preferir a la persona que trabaja sin actitud emocional particular alguna a la persona que se deja llevar por la emoción y la fantasía sin trabajar.

Es necesario, pues, que distingamos (Martin no lo hace) entre lo que podríamos llamar la «esperanza ociosa» y la «esperanza práctica», una esperanza esta última que está firmemente ligada a un compromiso con la acción y que lo revitaliza. Y sabemos de sobra que la esperanza ociosa existe, pero la esperanza también puede ser a menudo verdaderamente práctica: las imaginaciones y las fantasías hermosas que dan pie a la esperanza pueden motivarnos a actuar en pos de ese objetivo que valoramos. Es difícil sostener un compromiso con un esfuerzo o una lucha difícil sin esa clase de pensamientos y sensaciones vigorizantes. La línea de separación entre temer y esperar es muy fina. Es como encender y apagar un interruptor: de pronto, el vaso parece medio lleno. Y estas imágenes mentales (a menudo, al menos) realizan una importante función práctica, pues me disponen a actuar en pos del objetivo valioso y me convencen de que está a mi alcance.

Eso era lo que yo estaba haciendo, supongo, aquel 15 de junio: ante la salva de malas noticias que estaba recibiendo, me dediqué a evocar toda una serie de cosas hermosas y buenas en las que centrar mi atención, cosas relacionadas con unos objetivos valiosos de trabajo constructivo y de reconciliación. Y aquello tuvo el efecto de serenarme y de hacer más decidida mi acción en pos de esos objetivos.

La esperanza como «postulado práctico»

Ahora bien, ¿a santo de qué deberíamos tener esperanza? El mundo no nos proporciona muchos motivos para semejante actitud. Y ya he dicho que la esperanza no es una cuestión de cálculo de probabilidades. Siempre hay una

elección de por medio: ¿en qué imágenes voy a centrar mi atención?, ¿qué pensamientos voy a evocar en mi espacio mental?

Una razón para tener esperanza es el posible efecto placebo que esta puede inducir en nosotros: a veces, la esperanza puede hacer por sí sola que el resultado bueno sea más probable. Pero el efecto placebo no existe en política: esperar que la persona P o la legislación L haga que Estados Unidos sea grande de nuevo o mejore nuestra situación laboral o nuestra cobertura sanitaria no va a hacer por sí solo que esos resultados sean más probables. Así que, ¿por qué no optar por la melancolía y el cinismo, y, de entrada, esperar lo peor? La decepción siempre será menor por esa vía, ¿no? De hecho, es una actitud que recuerda sospechosamente al punto de vista estoico: no nos preocupemos en demasía por cosas inciertas. Pero ya he comentado que esa es una mala perspectiva porque supone renunciar al amor a las personas o a un país. Si uno se centra temeroso —y adelantándose a los acontecimientos— en el posible fracaso de su matrimonio, ¿qué clase de matrimonio será ese? Conque una primera razón para la esperanza es que mantiene vivos el amor y la confianza, y el amor es valioso.

Immanuel Kant añadió en su día otro argumento a favor de la esperanza. Kant creía que tenemos el deber de tratar de realizar durante nuestra vida acciones que produzcan efectos sociales valiosos, es decir, acciones que hagan más probable que los seres humanos se traten unos a otros como fines en sí mismos, y no como meros instrumentos. (Un efecto y objetivo central en el propio pensamiento kantiano era el que se procurase la paz mundial.)[7] Pero Kant también entendía (y sentía sin lugar a dudas) que, cuando miramos a nuestro alrededor, es difícil hallar motivos para perseverar en nuestros propios esfuerzos bienintencionados: ¡son tantos los malos comportamientos y el odio que vemos, y tantos los seres humanos que se quedan muy lejos de ser y de hacer lo que desearíamos que todos los seres humanos fueran e hicieran...! Él escribió, en concreto, que, si nos

preguntáramos de corazón si «hay que amar al género humano en su totalidad o es este un objeto que se ha de contemplar con enojo», no sabríamos qué responder. (Entre los males atacados por Kant estaban la monarquía arbitraria, el tráfico de esclavos, el nacionalismo chovinista y la ausencia de libertad religiosa y de libertad de expresión.) [8]

Pero si tenemos el deber de actuar con la aspiración de conseguir unos objetivos sociales valiosos, antes deberemos motivarnos para obrar así, y eso significa aceptar la esperanza. Por eso Kant llegaba a la conclusión de que debemos optar por la esperanza entendida como lo que él llamó un «postulado práctico», una actitud que asumimos aun sin razones suficientes para ello, solo en aras de la buena acción a que puede dar lugar.

> Por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima —ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas— de que tal cosa es factible. Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado al corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha ejercido siempre su influjo sobre la labor de los biempensantes. [9]

Kant tenía razón: para las buenas obras se necesita esperanza. Cuando una persona tiene un hijo, no puede hacerse de entrada idea alguna de qué tipo de persona será, ni de qué tipo de vida tendrá, pero sabe que quiere ser un buen padre o madre: así que se abona a la esperanza. Una esperanza práctica, no ociosa, pues se pone manos a la obra para conseguir un buen futuro para su hijo. Pero, de todos modos, ¿cómo podría hacer algo así sin esperanza? Kant argumentó convincentemente que de ningún modo. Cuando se ama una causa o un país, también hay que aceptar la esperanza para que esta nos sostenga en nuestros esfuerzos en pos de esa causa o de ese país. Pensemos en Martin Luther King Jr., en Gandhi, en los Padres Fundadores de los Estados Unidos, en Nelson Mandela: todas fueron personas aupadas por la esperanza y movidas por un proyecto: la visión de un futuro hermoso que se dedicaron enérgicamente a hacer realidad. Ni la desesperanza ni (siquiera) la resignación cínica son actitudes compatibles con una acción decidida y un trabajo entregado.

Estamos hablando de personas comprometidas con causas verdaderamente buenas. Pero la esperanza en sí es neutra: los criminales tienen esperanza, como también la tienen los dictadores, los defraudadores fiscales y hasta los fanáticos de toda condición. De hecho, nos iría mejor si esas personas tuvieran algo menos de esperanza, pues tratarían con menos ahínco de hacer efectivos los malos fines a los que aspiran. Un Hitler más lánguido y timorato habría hecho probablemente mucho menos daño al mundo; mucho menos que el que le hizo el Hitler visionario esperanzado. Lo que vengo a decir es que la esperanza es un elemento crucial para entregarse enérgicamente al empeño de hacer realidad un objetivo difícil. Pero solo «si» el objetivo es verdaderamente valioso y solo «si» estamos de acuerdo con Kant en que deberíamos vivir de un modo que favorezca la materialización de fines verdaderamente valiosos, tendremos motivos poderosos para aceptar la esperanza como un valor.

La esperanza es realmente una elección y un hábito práctico. Toda situación humana, todo matrimonio, todo empleo, toda amistad, es siempre una mezcla de bueno y de malo. Cómo lo afrontemos dependerá en muchos casos de nuestro enfoque emocional. Siempre podemos decirnos a nosotros mismos «esto es terrible y yo me siento fatal», porque nos centramos en cómo esa parte de nuestra vida no está a la altura de nuestro ideal. O podemos decirnos «esto está muy bien», porque nos centramos en aquella otra parte que es realmente genial. También al enfocar el futuro podemos decirnos «esto probablemente será un desastre» y encarar el porvenir con miedo. O podemos decirnos «esto puede ser una maravilla» y aceptar así el tener esperanza en el futuro de una amistad, de un trabajo, etcétera.

La esperanza, lo contrario del miedo

Ya hemos dicho desde el primer momento que la esperanza es lo contrario (o el reverso) del miedo. Ambas emociones son reacciones a la incertidumbre, pero en sentidos opuestos. Las tendencias en cuanto a las

acciones a las que una y otra inducen son, por ese mismo motivo, muy diferentes. La esperanza es expansiva y nos dispara hacia delante; el miedo nos encoge. La esperanza es vulnerable; el miedo es autoprotector. Obviamente, es probable que todo el mundo tenga su poso de miedo aun en plena explosión de esperanza: yo puedo tener depositadas esperanzas en mis hijos, mis amistades y mi familia, y, aun así, temer por mi salud o por la de un amigo. Por lo tanto, de lo que hablamos aquí es de la diferencia entre la esperanza y el miedo «con referencia a un mismo objetivo», que, en el caso que aquí nos ocupa, es el futuro de mi país en lo que respecta a sus esfuerzos por florecer y por favorecer la justicia. Referidos a unos mismos resultados o efectos, la esperanza y el miedo son sumamente distintos, y optar por la una o por el otro realmente es como activar un interruptor: no puedo esperar y temer una misma cosa al mismo tiempo (aun cuando sí puedo oscilar entre periodos de esperanza y periodos de temor).

Llevo diciendo desde el principio que el miedo está conectado con el deseo monárquico de controlar a otros en vez de confiar en ellos y dejar que sean independientes, que sean ellos mismos. De manera similar, puede decirse que la persona que rechaza tener esperanza en el futuro es probablemente de naturaleza controladora (es lo que yo he llamado aquí una persona monárquica): nada está bien a menos que se acople a la perfección a mis deseos —se dirá a sí misma—, sin restos de incertidumbre ni de vulnerabilidad. No hay margen para la esperanza ahí, pues la persona en cuestión no tendría en ese caso la totalidad de lo que quiere, y no desea depender de la suerte ni de otras personas de las que no se fía. El espíritu de la esperanza, pues, está vagamente ligado a cierto espíritu de respeto por la independencia de otros, a cierta renuncia a la ambición monárquica, a cierta relajación y expansión del corazón. Los estoicos decían que la esperanza era «expansión» y «elevación». Los poetas ligan la esperanza a un elevarse, a un volar. El poeta-filósofo indio Rabindranath Tagore escribió en una ocasión a propósito de una joven novia con motivo de su boda que estaba

«adentrándose en las aguas del azar, sin miedo».[10] En eso consiste la esperanza.

Traducido a términos políticos, diríamos que la democracia seguramente conlleva cierta dosis de miedo y que el miedo puede ser una guía útil en muchas áreas de la vida democrática, siempre y cuando los datos y hechos en los que ese miedo se base sean correctos. El temor al terrorismo, el temor a unas autopistas y unos puentes inseguros, el temor a la pérdida de la libertad misma: todas esas formas de miedo pueden impulsarnos a tomar medidas protectoras útiles. Pero, cuando su objeto es el futuro mismo del proyecto democrático en sí, toda aproximación medrosa será probablemente peligrosa y conducirá a que los ciudadanos ansíen algún tipo de control autocrático o la protección de alguien que controle los resultados por ellos. Martin Luther King Jr. comprendió bien que el hecho de que enfocáramos con miedo el futuro de las relaciones entre las razas era lo que quienes trataban de resolver la cuestión mediante la violencia, con algún tipo de ataque preventivo, querían que hiciéramos. Su énfasis en la esperanza era un intento de activar el interruptor, de conseguir que la gente se instalara mentalmente en la hipótesis de los buenos resultados que podrían conseguirse por medio del trabajo y la cooperación pacíficos.

El 15 de junio me aventuré por las aguas del azar reforzando mi compromiso con una serie de cosas totalmente inciertas y aceptándolas de buen grado, con una visión imaginativa de cómo podría ser el mundo con ellas: como dijo King, «un mundo donde hombres y mujeres puedan vivir juntos». Tenemos que hacer esto todos los días si realmente tenemos intención de perseverar en tan difíciles y nobles objetivos. Una locura, pero también, como dijo Kant, una necesidad.

La fe y el amor, parientes cercanos de la esperanza

La esperanza está estrechamente interconectada con otras dos actitudes emocionales: la fe y el amor. El pensamiento cristiano ha vinculado

tradicionalmente las tres y san Pablo añadió que la más importante de ellas es el amor. Martin Luther King Jr. siguió el hilo de la doctrina cristiana y enlazó también esas tres actitudes, aunque no de un modo teísta y teológico, sino de una forma mucho más terrenal que abarca a todos los estadounidenses. [11]

¿Por qué la fe? ¿Y qué quería decir King, qué queremos decir nosotros hoy en día, refiriéndonos a una fe terrenal? Ya he dicho que la esperanza no depende de un cálculo de probabilidades y que, de hecho, es bastante independiente de cualquier actitud relacionada con lo probable que el resultado sobre el que se tiene esperanza sea o deje de ser. Pero «bastante» no significa «totalmente». Necesitamos creer que las cosas buenas en las que tenemos depositadas nuestras esperanzas tienen una probabilidad auténtica de hacerse realidad si aplicamos a ello nuestros esfuerzos de imperfectos mortales. Si pensamos que la justicia solo es posible en el cielo, estaremos inhibiendo todo esfuerzo por nuestra parte para conseguirla en esta vida. De ahí que King tuviera que contrarrestar cierta corriente de la tradición cristiana instando a sus seguidores a tener una fe terrenal en que lo que estaban haciendo, todas aquellas manifestaciones y acciones de protesta, podían dar sus frutos a ser posible, en vida de las propias personas movilizadas. De otro modo, difícilmente tendrían la sensación de que todos esos esfuerzos y actos arriesgados valían la pena. Lo mismo nos sucede hoy a nosotros. Si pensamos que la política democrática se ha ido al garete y que nuestros esfuerzos son una pérdida de tiempo, no tendremos esperanza.

Esta clase de fe no tiene por qué ser (ni debería ser) utópica o poco realista. Es muy posible que no creamos que el objetivo ansiado vaya a hacerse realidad pronto, y hasta es posible que ni siquiera pensemos que vaya a materializarse plenamente en lo que nos queda de vida, pero lo más probable es que necesitamos juzgar como razonablemente previsible que se observe algún avance significativo en ese sentido si nos esforzamos por conseguirlo. Ahora bien, el objetivo en sí no puede estar concebido de un

modo que no sea realista; y poco realista sería aspirar a una justicia perfecta inalcanzable para los seres humanos, por ejemplo. Tales esperanzas desembocan con demasiada frecuencia en el cinismo y la desesperación. Necesitamos creer en los seres humanos de verdad y en la vida humana real, y eso significa que la esperanza, fortalecida por la fe, tiene que abarcar algo que los imperfectos seres humanos de este mundo sean capaces de hacer y puedan realmente hacer.

Pensemos de nuevo en el discurso de King. Su «Yo tengo un sueño» es poesía idealista y elevadora del espíritu, pues expresa fe en un objetivo hermoso y nos pide a todos que nos adhiramos esperanzados a lograr esa meta. Pero ¿qué es lo que King nos pedía realmente que imagináramos? Únicamente esto: que, en Georgia, «los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos dueños de esclavos puedan sentarse juntos en la mesa de la fraternidad». (No que todos estén de acuerdo en todo; no que el racismo sistémico sea una cosa del pasado: solamente que las personas se sienten juntas a hablar, algo que, en nuestros días, ya es real.) Únicamente esto: que, en Alabama, «niños negros y niñas negras puedan unir sus manos con las de los niños blancos y las niñas blancas como hermanas y hermanos». Esto no ocurre el cien por cien de las veces, desde luego, pero puede ocurrir y ocurre ya a menudo allí mismo, en Alabama. Así que eso también es una realidad en nuestros días, como se hizo espectacularmente manifiesto en diciembre de 2017 con la elección del demócrata Doug Jones para ocupar una plaza vacante en el Senado por dicho estado imponiéndose al racista Roy Moore, gracias en gran parte al firme apoyo del electorado afroamericano, recientemente empoderado por las campañas de movilización electoral y de eliminación de restricciones al voto. King nos pedía que creyéramos en la posibilidad de que se produjeran pequeños actos cotidianos de fraternidad, no en un mundo perfecto. Lo real se vuelve así bello y a eso es a lo que se adhiere la esperanza. El utopismo es un

precursor de la desesperanza; por ello, la fe y la esperanza necesitan encontrar belleza en lo cercano.

Lo mismo ocurre con aquellos pensamientos míos del 15 de junio. Mi esperanza y la fe que la acompaña son indefinidas, y así conviene que sean, pero las cosas en las que se centran —que mejore la vida de los jóvenes afroamericanos del South Side de Chicago o que se produzcan algunas buenas deliberaciones legislativas sobre el bien común, entre otras— son seguramente igual de posibles que los cambios que King imaginaba para el Sur profundo. La canción de Danny Maseng llama a establecer un nuevo espíritu de afecto mutuo dedicado a la construcción de puentes y no cabe duda de que ese es un objetivo difícil, pero no tengo que creer que todas las personas amarán a todas las demás todo el tiempo para tener esperanza en esa posibilidad: me basta con que ese amor y afecto sean suficientes para cambiar las cosas a mejor. Así pues, la esperanza requiere de fe, pero la fe no tiene por qué basarse (y, de hecho, conviene que no esté basada) en un concepto irreal de las personas.

Hay otro tipo de fe, más sutil, pero necesaria en las relaciones humanas. Si la fe es, como dijo san Pablo, «la convicción de lo que no se ve», entonces precisamos fe cada vez que nos implicamos con otra persona de un modo más que trivial. Mejor dicho, necesitamos tratar a esa otra persona como una persona, como alguien que tiene una hondura y una vida interior, un punto de vista sobre el mundo y emociones similares a las nuestras. Lo que vemos de ella no es más que una forma que se mueve y emite sonidos. Antes incluso de que los autómatas llegaran a ser una realidad, la gente se inventaba historias sobre ellos: aparecen incluso en la *Ilíada* de Homero. A las personas les fascinaba la inescrutabilidad de sus propios congéneres y se preguntaban cómo podían distinguir a una persona real de una máquina con forma humana. La respuesta es que no hay un modo infalible de diferenciarlas: tenemos que recurrir a la fe. Gracias a los cuentos, las novelas y los poemas, aprendemos a dotar a una forma humana de

humanidad y enseguida nos habituamos a hacerlo. Pero no es algo que sea automático: siempre es preciso cierto tipo de generosidad que trasciende los datos empíricos. Esta especie de fe, crucial en el terreno del amor y la amistad personales, también nos resulta necesaria en la vida política. Necesitamos pensar que nuestros oponentes tienen capacidades de razonamiento y todo un espectro de emociones humanas, por bien o mal que las hayan desarrollado o por poco o mucho que hagan gala de ellas.

¿Y el amor? Hay muchos tipos de amor y, desde luego, no estamos obligados a sentir un amor romántico por nuestros oponentes políticos, o siquiera esa simpatía recíproca característica del afecto entre amigos. (King manifestó esto mismo en incontables ocasiones para que no se le malinterpretara.) Pero sí existe una forma de amor que guarda una estrecha relación con la fe que acabo de describir, un amor que consiste simplemente en ver a la otra persona como alguien plenamente humano y capaz de un mínimo nivel de bondad y de cambio.

Sin un sentimiento de amor o afecto por las otras personas, la vida del desapego estoico o incluso de la desesperanza cínica tendría más sentido que la vida de la esperanza (con todas las exigencias que esta última conlleva). Por lo tanto, existe algo así como un nivel básico de amor necesario, previo incluso a nuestro posible interés por la esperanza. Pero también es cierto que, a medida que se van desarrollando los hábitos de la esperanza, estos van sustentándose en (y, a su vez, van sosteniendo) unos hábitos de amor o afecto, una generosidad de espíritu que se practica apreciando bondad en los otros y esperando cosas buenas de ellos, en vez de esperar lo peor. Como King señalaba a menudo, algo que ayuda mucho a sentir esa clase de amor es aprender a separar el pecado del pecador. Los pecados pueden ser condenados sin paliativos, pero las personas siempre son más que sus obras, pues son capaces de crecer y cambiar.

Sería difícil encontrar a una persona en política que hubiera sido testigo de más maldad humana que Nelson Mandela. Oprimido la mayor parte de

su vida por el racismo brutal del *apartheid* de Sudáfrica, encarcelado durante veintisiete años (buena parte de ellos en unas condiciones deplorables en Robben Island), Mandela presenció muchos actos humanos malos. Y, aun así, no dejó de ser un hombre de esperanza, fe y amor toda su vida. En la cárcel, luchó contra la amargura mental y se esforzó por abrazar la esperanza pensando en la capacidad de las personas para trabajar juntas en pos de unos fines buenos. Meditó sobre esas cuestiones de forma habitual. Y hasta se esforzó por comprender mejor la realidad de sus opresores aprendiendo la lengua afrikáans. [12]

Todo esto se tradujo en una actitud admirable en el terreno de la política, una actitud que siempre separaba las personas de sus actos y con la que mostraba que creía en las posibilidades buenas inherentes a todos. Y tal fue el poder de esa actitud generosa y esperanzada suya que logró realmente propiciar esa clase de conducta a su alrededor las más de las veces. Cuando, tras su muerte, su cortejo fúnebre recorría las calles, un agente de policía blanco, con lágrimas en la cara, recordaba en televisión cómo bastantes años antes, en 1994, cuando la caravana de Mandela había desfilado por aquellas calles con motivo de su investidura como presidente, su coche oficial había pasado al lado de un grupo de jóvenes policías novatos, incluido el propio agente en cuestión, quien admitió que, en ese momento, solo esperaba odio y desprecio de Mandela, pero el recién investido presidente descendió de su automóvil y estrechó la mano a todos aquellos jóvenes con su arrebatadora sonrisa, mientras les decía: «Confiamos en vosotros». [13] Fueron numerosas las ocasiones en las que la calidez de su personalidad conmovió profundamente a personas diversas: al entrenador y a los jugadores de la selección nacional de rugby (como bien se relata en la película *Invictus*), al máximo responsable de la seguridad sudafricana, incluso al carcelero que le cocinaba la comida en la última prisión en la que estuvo confinado, más parecida ya a un hotel (pues, para entonces, era evidente que no tardaría mucho en ser presidente). [14] Al sentir que las

consideraban capaces de hacer cosas buenas, las personas solían esforzarse por no defraudar esa expectativa.

La postura de Mandela a lo largo de los años combinó así las tres actitudes aquí mencionadas. Durante un largo y sombrío periodo, de futuro incierto, adoptó la esperanza. Lo hizo, según parece, llevado por una fe inquebrantable en las posibilidades que su atribulado país tenía de conseguir, no una justicia perfecta, pero sí un rechazo definitivo del *apartheid* para sustituirlo por una democracia multirracial. Pero en su nivel más profundo, tanto la fe como la esperanza estaban sostenidas por la capacidad casi heroica de Mandela para amar: para ver el potencial para el bien en sus compatriotas, blancos y negros, y para aceptarlos a la luz de esa posibilidad.

Mandela es una figura heroica, pero nosotros no tenemos que aspirar a tan extraordinaria generosidad ante la adversidad. Basta con que nos movamos en esa dirección, y eso es algo que podemos hacer ahora, hoy mismo, habituándonos a ver a quienes frustran nuestros propósitos no como si fueran unos monstruos, sino como personas reales que piensan y sienten, y que no son unos individuos absolutamente malvados.

Esto es algo que noto en mi propia familia extensa, donde hay grandes diferencias políticas. Me doy cuenta de que el hecho mismo de que los parientes me tengan afecto hace que no destrocen mis argumentos como están acostumbrados a destrozar los argumentos de otras personas de izquierdas. Obviamente, ese paso del amor a cierta disposición a escuchar e intercambiar puntos de vista es frágil: la acritud puede fluir a la inversa e infectar el afecto familiar hasta ponerle fin. Estoy convencida de que esto último sucede a menudo. Pero la posibilidad contraria también existe y podemos fomentarla: si, para empezar, concebimos a la otra persona como alguien real y potencialmente merecedor de nuestro afecto, podemos tener la esperanza de llegar a establecer con ella un diálogo genuino.

Pensemos de nuevo en el asco. Parece ser que Mandela fue alguien inusualmente inmune al asco físico. Incluso se ofrecía voluntario para las labores de limpieza de los excrementos en la prisión de Robben Island cuando alguno de sus compañeros de reclusión no soportaba hacerlo. Puede que esa aceptación de la realidad fisiológica del cuerpo le ayudara a no proyectar asco alguno sobre otras personas o grupos, ni siquiera sobre los blancos racistas. El asco proyectivo constituye una negación del amor y la fe. Viene a decir: «Esto es un animal, no un ser plenamente humano». Los sudafricanos racistas lo decían todo el tiempo y a Mandela le habría sido fácil pagarles con su misma moneda, pero él siempre conservó la fe en que, tras las amenazantes formas externas de sus opresores, hubiera un fondo de sentimientos humanos reales y muchas aspiraciones buenas, pese a los malos actos. La esperanza política pasa necesariamente por sofrenar el asco.

Esto es fácil decirlo en la teoría, pero difícil de conseguir en la práctica. Muchos de mis estudiantes sienten un profundo asco en relación con Trump y sus partidarios, y muchos de mis colegas académicos están igual de asqueados con el trumpismo. Ni se imaginan a esas personas en su plenitud humana ni separan los actos de estas del ser humano que hay tras esos actos. Pero, como Mandela y King nos enseñaron, podemos condenar sin reservas el racismo sin que, por ello, consideremos a los racistas unos seres irremediablemente malvados. Mientras nos veamos unos a otros así, no tendremos fe en la posibilidad de que surja un bien futuro, y tampoco sentiremos ese amor que nos faculta para imaginar una cooperación y una fraternidad potenciales. Y eso significa que no seguiremos el consejo de Kant y no aceptaremos la esperanza.

¿Qué prácticas relevantes para una buena ciudadanía podríamos fomentar de cara a activar ese interruptor que cambie nuestro estado del miedo a la esperanza (y, en particular, a una esperanza ligada a un trabajo constructivo y a un diálogo que tienda puentes)? En un momento previo de este mismo

capítulo, yo misma me hacía la pregunta de qué instituciones de nuestra propia sociedad me daban (a mí, personalmente) motivos para la esperanza. La pregunta que formulo ahora es otra, aunque no deja de estar relacionada con la anterior: ¿cuáles son las escuelas de esperanza, por así llamarlas, esas áreas de nuestra vida común que deberíamos potenciar y reforzar por el hecho de que ayudan a que las personas conserven o acepten la esperanza practicándola? Mucha de la labor de sostener o construir la esperanza se realiza en el seno de las familias y en toda una diversa gama de amistades personales, pero hay, al menos, cinco ámbitos de entrenamiento o «prácticas» en las que deberíamos fijarnos si queremos tener esperanza en un futuro que valga la pena, y son: la poesía, la música y las demás artes; el pensamiento crítico (en colegios e institutos, en las universidades y en diversos grupos de debate para adultos); las organizaciones religiosas, siempre que practiquen el amor y el respeto a los demás; las organizaciones solidarias que aspiran a lograr un mundo más justo por vías no violentas y de diálogo; y las teorías (estrechamente vinculadas muchas de ellas a esos grupos y organizaciones) sobre el concepto de justicia, explicaciones de nuestro objetivo a las que podemos acudir para enriquecer nuestros esfuerzos. Cada una de estas prácticas tiene ejemplos buenos y malos, pero todas ellas encierran un enorme potencial de cara a propiciar un futuro esperanzador.

Considero también que todas ellas deberían complementarse con una sexta «práctica» de ciudadanía: un programa de servicio nacional obligatorio para todas las personas jóvenes que las pusiera en contacto directo con otras personas de diferente edad, etnia y nivel económico en el contexto de la prestación de algún servicio constructivo. Pese a la innegable impopularidad política actual de tal propuesta, creo que se trata de una solución de perentoria importancia.

Prácticas de esperanza: las artes

Profundicemos en primer lugar en un tema que formaba parte ya tanto de la explicación de Winnicott del interés «maduro» de las personas por otros seres humanos como de mi propia propuesta contra el asco. Walt Whitman, a quien bien podríamos considerar nuestro poeta nacional, dijo que «estos estados» nuestros necesitaban poetas, porque el poeta es «el árbitro de lo diverso», «el igualador de su época y su tierra» («A orillas del azul Ontario», sección 10). Walt Whitman quiso decir con ello que los poetas tienen adquirido el hábito profesional de amar en el sentido aquí descrito: es decir, que ven lo que ven como algo pleno, real y de complejidad infinita, y separado del ego. El amor así entendido es antinarcisista, está decidido a entregarse a la cesión mutua (con la «otra» persona) de un área de misterio y de interminable complejidad, y está igualmente decidido a dejar que cada uno hable, actúe y sea. «Ve la eternidad en hombres y mujeres, no ve a hombres y mujeres como sueños o puntos minúsculos», escribía Whitman, contrastando así implícitamente sus poemas sobre Estados Unidos con otras prácticas más burocráticas. Un esclavo huido está plenamente presente en la poesía como persona real y compleja, como persona que siente. El deseo de libertad de una mujer está presente también, como lo está el anhelo de realización del hombre homosexual. Otros discursos que pueden ser muy útiles para la política, insinúa Whitman, no contienen ese sentido de riqueza ilimitada; si no leemos más que tratados de economía, por poner un caso, nos arriesgamos a perder algo precioso sobre la humanidad misma de los seres humanos.

Los artistas pueden tener una visión política prejuiciada o errónea, desde luego. Algunos de ellos han sido sexistas, antisemitas o racistas, por ejemplo. Whitman no nos estaba diciendo que el arte es infalible. Lo que sí decía es que, en la medida en que el poeta se implique poéticamente con algún ser humano, explorando sus misteriosos recovecos interiores e invitándonos a nosotros a hacer lo propio, nos estará ofreciendo una práctica (una sesión de entrenamiento) de ciudadanía democrática.

Este ha sido un tema desarrollado por muchos literatos. El novelista afroamericano Ralph Ellison, en una introducción a una edición posterior de su propia gran novela *El hombre invisible*, describió esa obra como «una balsa de esperanza, percepción y entretenimiento» a bordo de la cual la democracia estadounidense podría «salvar los obstáculos y los remolinos» que se interponen entre nosotros y «el ideal democrático». [15] La imagen de la balsa es especialmente rica, pues representa una alusión al viaje de descenso por el Misisipí de Huck Finn y el esclavo Jim, durante el que cada uno de los dos aprende algo de cómo se ve el mundo a través de los ojos del otro, y aprende a ver al otro, no como una forma amenazante ni como un cuerpo inerte, sino como una mina de pensamientos y sentimientos humanos.

La novela de Ellison es, fundamentalmente, una novela de visión y de ceguera. Su protagonista, un afroamericano anónimo, inicia la novela diciendo «soy un hombre invisible». Luego nos cuenta que no es un fantasma. Tiene un cuerpo e «incluso podría afirmarse que tengo una mente». Es invisible simplemente «porque la gente se niega a verme». Es como si estuviera rodeado de espejos en los que cualquier otro individuo ve únicamente «lo que me rodea, a sí mismo o productos de su imaginación..., en definitiva, todo, cualquier cosa, menos a mí». ¿Por qué? «La invisibilidad a la que me refiero se produce a causa de una peculiar predisposición de los ojos de aquellos a quienes trato. Tiene que ver con sus ojos interiores, aquellos con los que miran la realidad a través de sus ojos físicos». [16] La novela de Ellison habla de los ojos interiores de sus lectores (mayoritariamente blancos), no valiéndose de la sentimentalidad ni de la empatía fácil, sino recurriendo a la sátira abrasadora y a un fantástico humor hiperbólico puestos al servicio de una solidaridad más profunda y más difícil. Y lo que Ellison vino a decirnos en aquella introducción que escribió posteriormente es que la visión interior es inseparable del oficio literario.

Permítanme que les ofrezca un ejemplo más de este tema. El novelista israelí David Grossman, ganador del premio Booker de 2017, pronunció un discurso en la ceremonia de graduación de la Universidad Hebrea el 11 de junio de 2017 sobre el papel del novelista en una sociedad profundamente dividida. (En dicha ceremonia, Grossman, yo y otras personas fuimos nombrados doctores *honoris causa* por dicha universidad, y él había sido invitado a dar una respuesta de agradecimiento en nombre de todos nosotros. Habló en hebreo, con traducción simultánea inglesa.) Grossman dijo que su profesión creativa brinda «la posibilidad de tocar el infinito», pero no un infinito celestial, sino la complejidad infinita, esa «totalidad formada por infinitas imperfecciones, con defectos y deficiencias tanto intelectuales como físicos», ese «sinfín de posibilidades y de modos de estar dentro de la vida» que caracterizan a cualquier ser humano. A continuación, describió su penoso esfuerzo por comprender y saber comunicar el carácter de uno de sus personajes más famosos: Ora, protagonista de la elogiadísima novela de Grossman *La vida entera*.[17] Al principio, él tenía la impresión de que estaba intentando llegar al fondo de la psique de aquella mujer, pero que se encontraba con un camino bloqueado. Al final, terminó por entender que el problema era su propia ansia de control total, de imponer un significado a una vida separada de la suya propia como autor. Por fin lo comprendió: «No era Ora quien tenía que someterse a mí, sino que era yo quien tenía que someterme a ella. Dicho de otro modo, tenía que dejar de resistirme en mis adentros a la posibilidad de Ora». Esa sensación de apertura y de vulnerabilidad ante la infinita complejidad de lo humano es, según Grossman, el regalo que un escritor hace a su país. (Su galardonada nueva novela, *Gran cabaret*, es otro prodigio de rendición imaginativa, pues su narrador —un humorista cínico y abrumado por la culpa— habla desde dentro de Grossman con una voz cáustica, implacable, casi insoportable, empleando un tono satírico más sombrío aún que el de Ellison.)

Llegado a ese punto, su discurso adquirió un tinte político, pues Grossman expresó entonces su sensación de que esa apertura a la plena humanidad de cada persona corre un grave riesgo de desaparición en un Israel dividido, angustiado, lastrado por el miedo, atorado de emociones que tapan esa visión y esa vulnerabilidad. Siguió hablando sin abandonar ese tono, pero muchos de los asistentes a la ceremonia comenzaron a abuchearlo. Al final, solo un puñado de ellos se levantaron para aplaudirlo: unos diez del centenar de doctorados de esa promoción, dos de los otros once doctorados honoríficos (un físico belga y yo) y casi nadie entre el público presente. De todos modos, aquella respuesta no evidencia que el trabajo de Grossman y el de otros artistas no sea una escuela de esperanza. La esperanza a menudo comienza con unos pocos. Y, en el caso de Estados Unidos, esperemos que el miedo y las ganas de culpabilizar no hayan invadido el terreno de la esperanza hasta el punto en el que lo han hecho en el Israel contemporáneo. Esperémoslo. Y es evidente que lo que necesitamos no son banalidades, ni tampoco creaciones de alto nivel literario aunque de empatía facilona, como *Matar un ruiseñor*. Ellison tenía razón: la «balsa» tiene que sortear «obstáculos y remolinos», así que es mejor que sea complicada, sombría en muchos aspectos, y que provoque indignación e incomodidad, además de lágrimas y gratitud. Y el novelista tiene que estar alerta ante la posibilidad de que su obra se la apropien abogados de causas que corrompan su voz. Ellison fue acusado —creo que equivocadamente— de haberse prestado a ser la mascota de los blancos liberales progresistas. Grossman tendrá que ir con cuidado de que no lo conviertan en mascota de aquellos que (en Europa, en especial) simplemente odian a Israel y desean lo peor en vez de lo mejor.

He hablado de la poesía y la novela. Ambas surten su efecto en nuestros ojos interiores en momentos de contemplación solitaria. Pero también necesitamos experiencias artísticas en las que seamos cinéticos y activos, en las que estemos haciendo algo juntos. Cuando las personas nos reunimos

para cantar o bailar, o para representar una obra juntos, o incluso para acompañar cantando al unísono los temas del CD de *Hamilton*, como hacen hoy muchos muchachos jóvenes, comparten su aliento y el contacto físico mutuo, lo que favorece una sensación de trabajo y gozo en común. Y las esculturas y las obras de arte visual expuestas al público pueden también implicarnos en una creación colectiva de belleza, o hacernos compartir cierta impresión de vulnerabilidad cómica de nuestros cuerpos. Quienes visitan el parque del Milenio de Chicago caminan con los pies metidos en el agua por el estanque que se extiende entre las dos grandes pantallas de la fuente Crown de Jaume Plensa, al tiempo que aparecen en estas los rostros a gran tamaño de personas de diferentes edades y razas; y, mientras, moviéndose cómicamente a paso lento, aguardan con expectación el momento en que, como si saliera de la boca de la cara proyectada en alguna de las pantallas en esos momentos, un chorro de agua fría se dispare sobre ellos y los moje. El agua es una metáfora especialmente potente en nuestra dividida historia racial. La invitación a divertirse mientras una cara de la raza o el género que sea nos lanza un chorro de agua nos implica a todos a la vez en un mestizaje colectivo y va creando imágenes de cómo podríamos superar nuestras agrias divisiones raciales.

Algunos países están unidos gracias a cierta conciencia de homogeneidad étnica, lo que no deja de ser un aglutinante peligroso en una era de extensas migraciones como la nuestra. Nuestra nación siempre se ha imaginado a sí misma habitada por muchos grupos diferentes. Pero superar el miedo y la sospecha para avanzar en el sentido de una cooperación real nunca ha sido fácil y las artes ofrecen puentes que nos ayudan a ver la diversidad humana como algo gozoso, cómico, trágico, encantador, y no como un destino horrible que haya que evitar.

Prácticas de esperanza: el espíritu de Sócrates

Sócrates dijo que la democracia era «un caballo grande y noble pero un poco lento» y que él era como un «tábano» que lo despertaba con su picadura. [18] ¿Cuál era esa particular picadura suya? La reclamación de que la democracia ateniense hiciera un examen de sí misma más riguroso y crítico. La mayoría de las personas de aquel entonces —como de hoy en día — tenían muchas ideas y creencias buenas en esencia, y, de hecho, esa es la base sobre la que se cimienta el edificio entero del método socrático, pero los demócratas atenienses, como los estadounidenses contemporáneos, eran descuidados, precipitados, proclives a la arrogancia y dados a sustituir los argumentos por las invectivas. La consecuencia de todo ello era entonces (como es hoy) que la gente no sabía qué creía o pensaba realmente: simplemente, nunca se habían detenido a aclararlo.

Las personas a las que Sócrates interpelaba tenían también unas formas equivocadas de relacionarse entre sí, muy ligadas a su obtusa comprensión de sí mismas. Enfocaban la interacción como si fuera un concurso de fanfarronadas y como si todo se redujera a buscar el prestigio tratando de derrotar a sus «contrincantes» en el debate. Hablaban mucho y escuchaban poco. Sus voces eran estridentes, irritadas; denotaban un exceso de confianza. No es casualidad que un filósofo estoico posterior, Marco Aurelio, comparara el discurso político con un enfrentamiento deportivo en el que el público anima a su propio equipo sin que nadie aspire a hallar la verdad.

El razonamiento socrático es una práctica de esperanza porque crea un mundo de personas que escuchan, un mundo de voces quedas y de respeto mutuo en aras de la razón. Sus participantes comparten un objetivo ya de entrada: conseguir el argumento correcto. Tanto Laques como Nicias quieren saber qué es la valentía, pero quieren saberlo de verdad, no por alardear con algún relato deslumbrante sobre el valor y el coraje. Me acuerdo muchas veces de un joven estudiante universitario a quien entrevisté allá por 1994, cuando yo estaba escribiendo *El cultivo de la*

humanidad, un libro sobre el currículo de las humanidades en los planes de estudios universitarios. Este alumno —a quien conocí porque trabajaba en la recepción del gimnasio al que yo iba— estudiaba en una facultad de administración de empresas local que obligaba a todos sus estudiantes a cursar algunas asignaturas de filosofía. Él me comentó que le resultaba de lo más interesante que le pidieran que reconstruyera los argumentos de los discursos políticos y de los artículos periodísticos de opinión para detectar las falacias o las premisas ambiguas o falsas que había en ellos, pero su mayor sorpresa se la llevó cuando su clase comenzó a organizar debates sobre temas de actualidad y él recibió el encargo de defender argumentalmente la abolición de la pena de muerte, aun cuando él era partidario de esta. Me aseguró que él no tenía ni idea antes de aquello de que era posible elaborar y presentar argumentos para defender una postura que no era la propia de uno en realidad. (Menudo demérito de nuestra cultura mediática que una persona tan inteligente como él no hubiese entendido esa idea hasta entonces.) Ese esfuerzo de conseguir que se le ocurriera a él lo que el bando opuesto argumentaría, me confesó, cambió por completo su actitud ante el debate político. De pronto, había aumentado su disposición a respetar a «la otra parte» y a interesarse por sus razonamientos. Cuando se exponen los argumentos, puede ocurrir que ambas partes compartan algunas premisas y que entendamos mejor dónde radican las diferencias.

La cultura de nuestros medios de comunicación actuales es más hostil aún a Sócrates que la de 1994, en la que tan destacada presencia tenía la radio hablada. Las redes sociales propician hoy en día la expresión de opiniones breves y contundentes, más que la elaboración de argumentos complejos. El tono suele ser estridente, como si las personas se estuviesen gritando para hacerse oír. La gente no escucha: todo es «yo, yo y solo yo». Los periodos de atención, reducidos ya por muchos aspectos de nuestra tecnología (la comprobación constante de nuestros teléfonos, el andar y el

conducir distraídos, etcétera), se vuelven más cortos todavía, ya que las redes sociales fomentan la idea de que todo lo que merezca decirse puede decirse al momento, en un estallido de autoproclamación. En un panorama así, ¿dónde podemos encontrar esas prácticas socráticas de esperanza a las que me refería?

Pues lo cierto es que continúan floreciendo, por lo general, en los currículos de las humanidades en nuestras universidades. Y no es que no se observen en ellos fenómenos preocupantes también: se aprecia, entre otras cosas, una creciente reticencia a escuchar cuestionamientos incómodos, y ciertas ganas de aislar el aula para que solo tengan cabida en ella aquellas ideas que son ya del agrado de los estudiantes. Esa demanda de seguridad, más que de desafío y crítica, viene principalmente del propio alumnado, y las universidades deberían resistirse a ella. Yo enseño una asignatura con el más conservador de mis colegas docentes, el conocido bloguero Will Baude —que es también uno de los mejores constitucionalistas jóvenes del país—, con el objetivo en mente de que ello sirva de modelo de un compromiso democrático que traspase realmente los límites de nuestras divisiones políticas. Por supuesto, toda clase debe mantener unos mínimos de cortesía y civismo, y ningún debate debe usarse para denigrar ni vilipendiar a nadie. Pero eso no significa que haya que silenciar las ideas incómodas.

De todos modos, en los departamentos de filosofía se practican mayoritariamente todavía las virtudes socráticas. Y algunas de nuestras principales editoriales de libros y revistas de filosofía han fomentado la publicación de libros para estudiantes en los que se presenta (de un modo atractivo y amable) un contraste de los argumentos enfrentados a propósito de ciertos temas difíciles o controvertidos. Entre esos libros, podemos encontrar un valioso análisis de la cuestión del cambio climático en *Debating Climate Ethics*, de Stephen M. Gardiner y (mi compañero de departamento) David A. Weisbach (publicado por Oxford University Press); o de los límites de las exenciones religiosas al cumplimiento de las leyes

antidiscriminatorias en *Debating Religious Liberty and Discrimination*, de Ryan T. Anderson, John Corvino y Sherif Girgis (Oxford University Press); u otros ejemplos como *Debating Same-Sex Marriage*, de John Corvino y Maggie Gallagher (sobre el matrimonio homosexual, publicado por Oxford University Press), o *Libertarianism: For and Against*, de Craig Duncan y Tibor Machan (sobre el liberalismo libertario, publicado por Rowman and Littlefield). Es encomiable el esfuerzo de estos autores que, para llevar a cabo este servicio público, sacrifican su tiempo y, a menudo, también su búsqueda profesional de prestigio (pues los libros dirigidos a la docencia no están considerados como méritos puntuables de cara a la promoción académica de quienes los escriben). Dos personas que merecen especial mención (dos ejemplos entre muchos) son el filósofo John Corvino, un hombre homosexual y un pensador filosófico de primera categoría que viaja por todo el país debatiendo contra oponentes conservadores con buen humor, ingenio y excelentes argumentos, y su homólogo en el bando contrario, el gran experto en pensamiento judío David Novak, quien de buen grado entra en liza para criticar los matrimonios homosexuales y otras causas del progresismo liberal, a menudo en escenarios donde las suyas suelen ser posiciones apenas compartidas por nadie más entre los presentes, cuando no manifiestamente impopulares (siempre, eso sí, en un ambiente de buen humor, cordialidad y amabilidad). Las personas que son ya titulares de una plaza docente en la universidad no tienen necesidad alguna de hacer algo así para su promoción personal; la única recompensa que obtienen de ello es la satisfacción de estar practicando la esperanza.

Fuera del ámbito académico, ¿dónde pueden encontrar a Sócrates los estadounidenses? En Europa, muchas personas adultas se sienten atraídas por las tertulias y las conferencias sobre temas filosóficos. Nunca deja de sorprenderme que, cuando presento un libro en una librería o algún centro cultural de Estados Unidos, congrego a una treintena de personas aproximadamente, y cuando lo hago en los Países Bajos, por ejemplo,

vienen a oírme unas cuatrocientas o unas quinientas. ¡Y muchas veces habiendo pagado previamente una entrada! Y lo cierto es que, en Estados Unidos, muchas personas se apuntan a clases de formación para adultos en humanidades, y las bibliotecas públicas y las librerías (en pleno proceso de reinvención en esta era de Amazon) se encargan cada vez más de saciar nuestra sed de conversación y debate presencial, cara a cara. Pero Estados Unidos es un país de grandes espacios que inhiben la conexión interpersonal, y me gustaría que se nos ocurrieran buenas estrategias para atraer a las personas —aun las que no viven en las principales áreas urbanas — hacia el diálogo. (El aislamiento de las personas mayores que ya no pueden conducir por sí solas es un factor clave para entender este problema; esperemos que el advenimiento de la era de los vehículos autónomos sirva para lograr que el aislamiento disminuya con rapidez.) Las mejores iniciativas que he visto para combatir ese problema han venido de las propias universidades, que han creado ciclos de conferencias y seminarios para los vecinos de las comunidades locales en las que tienen ubicados sus campus. La Universidad Estatal de Grand Valley, en Michigan, por poner solamente un ejemplo, cuenta con un muy buen ciclo de conferencias orientadas al debate, en las que, por un muy asequible donativo, los participantes pueden tener la oportunidad de compartir mesa con el conferenciante de turno en una gala especial. Muchas universidades públicas cuentan con programas similares dirigidos a traer la «ciudad» al campus. No es ningún lujo superfluo: es un elemento consustancial a la responsabilidad que se les supone a instituciones de enseñanza como esas en una democracia.

Añadiría también que, entre los muchos actos que patrocinan, las iglesias y las sinagogas organizan algunos con contenido filosófico y orientados al debate. En mayo, di una conferencia en la iglesia vieja de San Patricio, en Chicago, un bello edificio neorrománico que es uno de los pocos anteriores al gran incendio de 1871 que se conservan en la ciudad. Inaugurada en

1846, la iglesia, un bastión de la cultura irlandés-americana, acoge actualmente actos y reuniones de todo tipo, incluidas las de un muy activo grupo de lesbianas y gais católicos, y las de otro de cónyuges de matrimonios mixtos judeocatólicos. Pero uno de los temas con los que está muy comprometida es la filosofía, y sus debates atraen a un público nutrido y diverso. Lo mismo sucede con mi sinagoga, con su programa «Palabras y música» y otros encuentros filosóficos. Lo cual me da pie a introducir la siguiente cuestión.

Prácticas de esperanza: la religión

Las religiones proporcionan un muy variado apoyo a las personas en momentos de crisis y, a menudo, son también fuentes de esperanza: no solo de una esperanza de salvación (si la religión en cuestión habla de salvación), sino también de una esperanza referida a nuestra vida compartida con otras personas aquí, en este mundo. Permítanme que vuelva sobre Immanuel Kant, quien dijo que todos tenemos la obligación de aceptar la esperanza si pretendemos que nuestras acciones se orienten hacia el amor de otras personas, la moralidad y la justicia. Kant pensaba también que era muy difícil sostener un compromiso con tales objetivos cuando estamos aislados; en un grupo compartido con otras personas de ideas afines a las nuestras, es más fácil. Así que también escribió que todos tenemos el deber de integrarnos en grupos u organizaciones de ese tipo. En concreto, él pensaba que tal grupo tenía que ser una iglesia, unida por cierta forma de creencia en un poder superior.

Como hombre del siglo XVIII que era, Kant no sentía mucho afecto por la religión tradicional. Creía que esta tendía con demasiada frecuencia a dividir a las personas y a promover acciones inmorales; por ello, pensaba que la iglesia adecuada sería aquella que contuviera una buena infusión de argumentación crítica socrática, a fin de evitar que la gente siguiera ciegamente a la autoridad y de hacer que las personas pensaran por sí

mismas. Pero también creía que una iglesia así sería la organización que mejor promovería la esperanza, mejor que, por ejemplo, las asociaciones o los grupos cívicos.

Kant cometió algunos errores graves, en mi opinión. Insistió en exceso en el racionalismo religioso y ridiculizó las muchas maneras que tienen las personas de conectar con principios buenos a través de la intuición, la emoción y la fe. Y aunque no le faltaba razón cuando veía serios peligros en la autoridad religiosa, se equivocó al desdeñarla por completo; a veces, las personas reales necesitamos líderes religiosos terrenales. Y tampoco entendió correctamente el vínculo entre iglesia y Estado: pensaba que los gobiernos debían garantizar una libertad religiosa absoluta, pero que, al mismo tiempo, debían subvencionar únicamente el tipo de religión que él defendía, algo que resultaría inaceptable en nuestra democracia actual.

Pese a todo, la base del argumento de Kant parece correcta. La esperanza y la acción comprometida no son fáciles cuando se intenta actuar en solitario, y los grupos religiosos son una vía primaria para que las personas encuentren una comunidad que construya y mantenga esperanza. No es casual que lo que he contado aquí sobre nuestra ciudad girara en torno al papel que las iglesias negras desempeñan en el sostenimiento de la esperanza en un momento de división racial muy complicado. ¿Sería siquiera imaginable esa reacción no vengativa y sí muy afectuosa que tuvieron los miembros de la iglesia de Carolina del Sur en la que el supremacista blanco Dylan Roof cometió aquellos asesinatos en 2015 de no ser porque son personas que van juntas a la iglesia con regularidad y cuya búsqueda de amor incondicional ha contado con la ayuda de las enseñanzas del pastor? En lo que aquí he relatado acerca de mi propia sinagoga —una congregación religiosa diferente tanto por su composición demográfica como por el extracto socioeconómico de sus miembros (por lo general, más favorecido), pero caracterizada por todos los conflictos y dificultades de la vida humana, de la vida en Chicago y de la vida en Estados Unidos—, el

grupo desempeñó un papel clave para el sostenimiento de la esperanza de muchos.

Deberíamos atender a la recomendación de Kant hasta ese punto, pues: siempre deberíamos preguntarnos adónde nos está llevando nuestra religión y si ese destino u objetivo es compatible con el amor a todas las personas y con un futuro nacional aceptable. Pero el amor sigue a menudo rutas rituales que resuenan en lo más hondo de nuestra memoria, por lo que solo deberíamos ser socráticos y escépticos hasta cierto punto.

Los filósofos muestran a veces desprecio por la religión y las personas religiosas. Esa es una de las razones por las que tienen poca influencia política en nuestra nación, que es profundamente religiosa. Nuestros conciudadanos no son estúpidos ni primitivos por el hecho de abrazar la religión. Debemos desear —y esto parece tan probable como puede serlo cualquier cosa buena— que cada persona que abrace la religión halle en ella los ingredientes de una esperanza inclusiva y afectuosa, y no divisiva y vengativa. La filosofía por sí sola nos muestra cómo podemos respetar a nuestros enemigos; lo que no nos muestra es cómo amarlos. Para eso necesitamos las artes y muchos de nosotros necesitamos también la religión.

Prácticas de esperanza: los movimientos de protesta

Las personas que aspiran esperanzadas a conseguir un mundo más justo y que quieren que esa esperanza las active para luchar por la justicia necesitan algo más práctico que la religión, aun cuando de lo que hablaré a continuación sea muchas veces un fruto o una extensión de la propia actividad religiosa; necesitan, en concreto, movimientos terrenales que les procuren una sensación de unión solidaria en torno a una buena causa. King sabía que uno de los grandes peligros a los que se enfrentaban los afroamericanos en el Estados Unidos racista era la desesperanza. Su movimiento apelaba a esas personas: uníos a nosotros, avancemos en pos de nuestro sueño, les decía. El movimiento de las mujeres, el de los derechos

de las personas homosexuales..., todos han reunido a personas que han dejado así de estar aisladas y se han integrado en una comunidad movilizada en torno a una serie de metas, lo que les ha infundido esperanza.

Como King sabía muy bien, hay movimientos de muchas clases. Su propio movimiento no violento competía con el de Malcolm X, de signo más vengativo y potencialmente violento. Gandhi, a su vez, también tuvo que enfrentarse a las ideas de venganza violenta defendidas por la derecha hindú. Fue asesinado precisamente por un miembro de este último movimiento, convencido de que Gandhi había emasculado a los hombres hindúes con esa oposición suya a la violencia vengativa. Pugnas similares se han producido en la mayoría de los grandes movimientos de protesta. Aquí es aplicable lo mismo que he dicho a propósito de la religión: deberíamos apoyar no el género global de los movimientos de protesta en sí, sino únicamente los que están orientados a la esperanza y a la reconciliación. Creo que, en general, el movimiento Black Lives Matter ha seguido el ejemplo de King, pero que hay en él sectores que tienden más bien hacia la dirección representada en su día por Malcolm X, y estos últimos no fomentan ni la esperanza ni la reconciliación. También el movimiento de las mujeres contiene voces que demonizan a otras feministas y tratan de negarles la posibilidad de hablar, junto a otras voces más socráticas e inclusivas. El movimiento por los derechos de las personas homosexuales también ha exhibido algunos momentos de odio, pero, en su conjunto, ha mantenido una defensa ejemplar del amor frente al odio. La exaltación pública del amor que se produjo tras la masacre de Orlando en una celebración en la que centenares de gais, lesbianas, amigos y simpatizantes de su causa salieron a la calle en Orlando en memoria de los muertos —y para demostrar que el amor es más poderoso que el odio— es un ejemplo muy vivo de cómo la pertenencia a un colectivo organizado puede fortalecer la esperanza.

Algunos movimientos de lucha por la justicia son de ámbito nacional. Muchos más aún son locales. La movilización de base es posiblemente uno de los recursos más fantásticos y perennes con los que cuenta Estados Unidos para combatir el miedo y la desesperanza, y alimentar la esperanza.

Prácticas de esperanza: teorías de la justicia

Para tener esperanza en el futuro de un país, las personas necesitan hacerse también una imagen del objetivo del país al que aspiran; pero es buena idea tener algo más que una mera imagen poética. Y este es otro de los puntos en los que la filosofía resulta una herramienta práctica para la vida democrática. Desde que Platón escribió la *República*, los filósofos han creado teorías diversas de lo que entienden que sería la sociedad justa, han elaborado justificaciones detalladas de esas teorías y nos han mostrado cómo una forma particular de la sociedad buena o justa y de sus leyes se sigue de supuestos que la mayor parte de las personas en principio aceptamos. A estas alturas de la historia, disponemos ya de una inmensa variedad de tales teorías, de muchos tipos diferentes: comunitaristas, marxistas, autoritarias, liberal-socialdemócratas y hasta liberal-libertarias. Ahora bien, en esta época nuestra, y aunque siempre hay mucho que aprender de teorías que son radicalmente diferentes entre sí, lo que necesitamos es una teoría que sustente una democracia liberal: liberal en el sentido de que garantice unas libertades amplias de expresión, prensa y religión, y democracia en el sentido de que esté gobernada por el pueblo, aunque es evidente que esto no descarta que conceda amplias funciones a los tribunales de justicia y a ciertos órganos administrativos que responden de forma más indirecta ante el electorado.

Aun así, hay muchas versiones e imágenes diferentes del Estado democrático liberal justo, y otra de las cosas que un buen currículo en humanidades tiende a proporcionar es una oportunidad para comprender, analizar y debatir estas teorías con otros estudiantes. Deberíamos facilitar

más espacios públicos donde también las personas adultas puedan hacer eso mismo. Las teorías difieren mucho en cuanto a qué derechos les corresponden a todos los ciudadanos (¿deben incluir los derechos sociales y económicos, como el derecho a la sanidad?); cuál debe ser el concepto válido de propiedad privada y de redistribución de la riqueza (¿cuánto nivel de presión fiscal, por ejemplo, es compatible con el respeto debido a la propiedad personal?); y la definición concreta de libertades como la de religión, la de expresión y la de prensa, que nuestro propio Tribunal Supremo continúa debatiendo.

Una de esas teorías es la del «enfoque de las capacidades» en la definición de justicia, en la que llevo años trabajando. Soy incluso cofundadora de una asociación internacional dedicada a promover su estudio y su implementación. La idea básica de este enfoque consiste en definir los derechos humanos básicos en términos de «capacidades», de unas oportunidades reales que todos los ciudadanos deben tener, cuando menos, hasta cierto nivel mínimo o umbral aceptable, para que la sociedad en cuestión pueda considerarse mínimamente justa. A partir de ahí, trato de justificar una lista de diez «capacidades» centrales que, luego, cada sociedad puede definir de forma más específica. He aquí la lista actual.

Las capacidades centrales

1. **Vida.** Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
2. **Salud física.** Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; recibir una alimentación adecuada; disponer de un lugar apropiado para vivir.
3. **Integridad física.** Poder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.

4. **Sentidos, imaginación y pensamiento.** Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo «verdaderamente humano», un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya (aunque ni mucho menos esté limitada a) la alfabetización y la formación matemática y científica básica. Poder usar la imaginación y el pensamiento para la experimentación y la producción de obras y actos religiosos, literarios, musicales o de índole parecida, según la propia elección. Poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de libertad de expresión política y artística, y por la libertad de práctica religiosa. Poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso.
5. **Emociones.** Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. (Defender esta capacidad significa defender a su vez ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquella.)
6. **Razón práctica.** Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida. (Esta capacidad entraña la protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa.)
7. **Afiliación**

   a) Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación de otro u otra. (Proteger esta capacidad implica proteger instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política.)

   b) Disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres dignos de igual valía que los demás. Esto supone introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional.

8. **Otras especies.** Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9. **Juego.** Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. **Control sobre el propio entorno**
    a) Político. Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación.
    b) Material. Poder poseer propiedades (tanto muebles como inmuebles) y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; estar protegidos legalmente frente a registros y detenciones que no cuenten con la debida autorización judicial. En el entorno laboral, ser capaces de trabajar como seres humanos, ejerciendo la razón práctica y manteniendo relaciones valiosas y positivas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores y trabajadoras.

La teoría se centra en las capacidades, más que en el funcionamiento concreto que las personas den a esas capacidades, porque atribuye una gran importancia a la libertad de elección. Las personas pueden elegir ayunar por motivos religiosos aunque haya comida disponible de sobra, pero existe una gran diferencia entre ayunar y pasar hambre. Creo que esta teoría es una buena base sobre la que elaborar principios constitucionales. En algunas cuestiones —en especial, en lo concerniente a los derechos de las personas con discapacidades—, yo sostengo que es mejor que la célebre teoría de John Rawls, que, por lo demás, es muy convincente y válida en lo que respecta a la mayor parte de las parcelas del ámbito de la justicia.[19] Así que, cuando tengo esperanza, no tengo solamente esperanza en una justicia en abstracto, sino que la concreto en una teoría en la que llevo años trabajando y que tiene unas implicaciones definidas a propósito de lo que deberíamos hacer. Y me esfuerzo por hacerlas realidad.

Aunque la mayoría de las personas no son filósofos profesionales, como es obvio, todas harían bien, a mi juicio, en estudiar alternativas teóricas y debatir sobre ellas a fin de extraer sus propias conclusiones sobre qué teoría

de nuestro objetivo político consideran la mejor. Ahora mismo, son muchos los estadounidenses que no están de acuerdo con mi punto de vista, que les recuerda demasiado a la socialdemocracia de corte europeo, por ejemplo, en aspectos como que la sanidad sea un derecho social básico. Pero resulta reseñable que, en Alemania, país que visito a menudo, incluso destacados políticos conservadores insten al Estado a apoyar generosamente no ya la sanidad pública, sino también la atención a las personas con discapacidades y la educación como parte de lo que entienden que significa ser democristianos, es decir, como parte del deber de atender a los más débiles y a la familia. Una vez me pidieron que asesorara a una subcomisión del Bundestag (el parlamento federal alemán) sobre políticas de desarrollo y pude comprobar que tanto la izquierda como la derecha habían pensado muy a fondo en la cuestión de las normas, haciendo gala de una considerable sofisticación y riqueza de matices. Si acaso, diría que el ala derecha mostró una orientación más profundamente filosófica aún que el ala izquierda: sus diputados me preguntaron acerca de Tomás de Aquino y sobre otros textos de la teoría política normativa. Si Alemania es hoy en día, según yo creo, una de las naciones más resistentes al miedo y más equilibradas de Europa, es muy posible que sea porque, en lugar de maldecirse sarcásticamente unos a espaldas de los otros, los políticos de ambos lados realmente se sientan a hablar y a reflexionar.

Creo que sería muy buena idea que todos los estadounidenses —no solo las autoridades, sino también los electores— aclararan de antemano qué piensan realmente sobre esas cuestiones, antes de entrar en el que se antoja que será un polémico y difícil debate político. Si orientamos nuestra esperanza a una imagen bastante concreta de la sociedad justa, una imagen que cada persona esté preparada para defender con buenos argumentos ante otras imágenes alternativas, será más fácil abogar con buen criterio por medidas calculadas para hacerla efectiva. Y será más fácil ver cuándo son

razonables los compromisos con la oposición y cuándo ponen en peligro algo que es intrínseco a la justicia misma.

El imperativo del servicio nacional

Hasta aquí, he hablado de modos y usos que, aunque deberían consolidarse porque no están aún consolidados del todo, existen ya en la vida estadounidense. Hay, sin embargo, un gran problema en la vida de este país que tales «soluciones» no abordan. Vivimos separados unos de los otros. La mayoría de los estadounidenses —al menos, la mayoría de los que viven fuera de los grandes núcleos urbanos y también muchos de los que viven dentro de ellos— se crían en barrios y localidades segregadas por raza y clase social. Los gais y las lesbianas han alcanzado actualmente una mayor visibilidad en la vida estadounidense porque su identidad recorre transversalmente esas otras divisiones; lo mismo ocurre con las personas con discapacidades. Y creo que el contacto cotidiano es un elemento crucial para entender los progresos realizados por esos dos movimientos. No encontramos avances parecidos en el terreno de la raza o de la clase social. (El género es un ámbito singularmente complejo, pues ahí el contacto sí es estrecho, pero la verdadera igualdad requiere un cambio dentro de las propias familias, que son una parte importante de la vida de la mayoría de las personas.)

Un segundo (y enorme) problema es que los estadounidenses carecen de un sentido del bien común. Tienden con demasiada frecuencia a pensar las cosas en términos narcisistas: me interesa lo que sea bueno para mí y para mi familia. Esto no es ninguna novedad: todas las democracias, antiguas o modernas, han tenido que luchar contra la estrechez de miras y la visión egocéntrica de los ciudadanos para crear una especie de relato significativo sobre un propósito común. Algunas lo han hecho aprovechando momentos de guerra, pero es evidente que esa no es la vía más atractiva para unirnos o para sentir la dependencia y la solidaridad mutuas.

Ambos problemas están ligados entre sí: como las personas no coinciden ni entran en contacto traspasando los límites de las grandes divisiones sociales, les cuesta mucho pensar en un sentido de propósito común que vaya más allá de su propio grupo económico o racial.

Yo creo que un programa obligatorio de servicio civil nacional juvenil puede ser una solución atractiva y, en el fondo, necesaria para paliar ambos problemas. Siguiendo el modelo de la variante de servicio civil del antiguo servicio nacional obligatorio en Alemania, [20] pero manteniendo su carácter enteramente civil y haciéndolo extensivo a todas las personas jóvenes, en mi programa se inscribirían todos los chicos y chicas por un periodo (preferiblemente) de tres años para ser enviados a realizar labores de urgente necesidad por todo Estados Unidos: atención a personas ancianas, atención a la infancia, obras de infraestructuras..., pero siempre destinándolos a regiones diferentes (geográfica y económicamente) de las suyas de origen. No tengo elaborado todavía un plan detallado. Será necesario contar con el impulsor adecuado y, dado que hablamos de una idea que, en la actualidad, es políticamente impopular, lo primero que ese impulsor debería hacer es convencer a la ciudadanía de la bondad del proyecto. La idea de que debemos a nuestro país una parte de nuestro trabajo y de nuestro tiempo es muy convincente si se sabe expresar bien. Es una idea arraigada en todas las grandes religiones y en la ética laica. Y tampoco hay que olvidar que, en esta época de reducción del peso del Estado y del sector público en la economía, carecemos de la fuerza de trabajo necesaria para realizar muchos de esos servicios esenciales.

El subtexto de esta idea es que las personas jóvenes verían así de primera mano la diversidad de la población de su país, como los soldados de la Segunda Guerra Mundial aprendieron a verla durante su servicio en las fuerzas armadas, solo que estos jóvenes actuales solamente serían llamados a ayudar, no a matar a nadie. En el curso de los valiosos actos de servicio que llevarían a cabo, también terminarían adquiriendo un conocimiento

nuevo de su país. El estigma arraiga característicamente allí donde se echa en falta una asociación próxima entre diferentes: eso explica por qué la estigmatización a la que estaban sometidos los gais y las lesbianas ha disminuido tan rápidamente desde que muchos jóvenes de todo el país han revelado su homosexualidad. Pues, bien, esa «desestigmatización» tiene que producirse ahora (o tiene que ser más habitual) también con la raza, la clase e incluso la edad.

El del servicio nacional no es un tema del que suela hablarse porque se da por supuesto que es una opción políticamente inviable, pero, si no hablamos de ello, seguro que nunca será posible. Así que yo, de momento, ya he puesto mis cartas sobre la mesa.

¿A qué viene dar tanta importancia a la esperanza?

El estoicismo y el cinismo son amenazas perennes para quienes quieren tener esperanza. El cínico se burla de los sueños románticos de los optimistas. [21] El estoico no es tan abiertamente hostil, pero se aparta de los vaivenes de la vida para retirarse en una especie de desapego insular. Los estoicos nos prometen paz interior, una independencia de la que enorgullecernos y una altiva superioridad frente a la fortuna. Los cínicos vienen a decirnos que el mundo no vale tanto la pena, en cualquier caso.

En este punto, retomaré la figura de Cicerón. Él escribió su última obra, *Sobre los deberes*, mientras andaba de continua mudanza de casa en casa por el país tratando de eludir la acción de los asesinos enviados por Marco Antonio, pues Cicerón era un conocido partidario de la conspiración prorrepublicana y antiimperial encabezada por Bruto y Casio. (Los asesinos le darían caza poco después: murió degollado.) En esa obra, que él dirige a su hijo (un joven de no muchas luces, aunque no podemos olvidar que su hija, más inteligente, había fallecido poco antes dando a luz), defiende la vida de dedicación al servicio público, tan llena de esperanzas y de iniciativas vigorosas orientadas al futuro. Admite que la vida desapegada y

sin esperanza ha sido una opción elegida por «los filósofos más nobles y distinguidos, y también por ciertos hombres estrictos y serios que no soportaban la conducta de la gente o de sus líderes» (I.69). (Esto me suena demasiado familiar.) Lo que buscaban conseguir de ese modo, prosigue él, es sin duda atractivo: «Querían lo mismo que los reyes: no necesitar nada, no obedecer a nadie, disfrutar de su libertad, que se define por hacer lo que uno quiera».

Cicerón es amable con esas personas. Considera que el desapego de la política es comprensible cuando no se goza de buena salud o, incluso, cuando uno está inmerso en alguna importante ocupación intelectual. (Su mejor amigo, Ático, era una de esas personas desapegadas, así que tuvo que crearle vías de escape para expresarle el afecto que le tenía.) Y Cicerón conocía bien el dolor del apego esperanzado: con frecuencia, dejó constancia en sus cartas del profundo malestar y pena que le causaban ver lo que le estaba sucediendo a la República romana. La vida desapegada es «más fácil y segura».

De todos modos, dice el propio Cicerón, esas personas son culpables de cometer lo que podríamos llamar una «injusticia pasiva»: la injusticia consistente en no actuar decididamente en pos de la justicia, por difícil que sea. También carecen de generosidad y grandeza de espíritu. No sirven al bien público. En el fondo, Cicerón vendría a estar de acuerdo con Kant: debemos servir al bien público, así que convendría que fuéramos personas capaces de soportar ese servicio y no individuos amilanados ni filósofos delicados y poco dados a los asuntos de este mundo. A lo largo de su demasiado corta vida, [22] vemos a un Cicerón que combate su propio miedo, su cansancio, sus problemas digestivos, su tentación de desesperarse... y que siempre sale de esas pugnas con una esperanza renovada para comprometerse con la dedicación al servicio.

En parte, era una cuestión de justicia, pero, como bien comprendemos cuando leemos lo que nos cuenta sobre Roma, era sobre todo una cuestión

de amor.

AGRADECIMIENTOS

A quienes primero debo dar gracias es a mis colegas de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chicago, que tuvieron la generosidad de leer secciones de este manuscrito en un taller para el profesorado y me aportaron estimulantes comentarios. Aparte de Saul Levmore, a quien dedico este libro, quiero destacar también a Douglas Baird, LaToya Baldwin Clark, Nicolas Delon, Dhammika Dharmapala, Justin Driver, Tom Ginsburg, Todd Henderson, Aziz Huq, Alison LaCroix, Brian Leiter, Richard McAdams, David Weisbach y Laura Weinrib. Me he beneficiado muchísimo de las conversaciones sobre la envidia y sobre Hamilton que he mantenido con mi colega Will Baude (quien acababa de tener su primer hijo pocos días antes del taller para el profesorado aquí mencionado y, por ello, no lo he citado entre los componentes de esa lista en la que, de haber asistido a dichas sesiones, seguro que habría estado). Tengo actualmente a tres investigadores ayudantes, todos estudiantes de doctorado del Departamento de Filosofía (y uno de ellos también estudiante de derecho); los tres me han aportado comentarios fantásticos: Molly Brown, Emily Dupree y Nethanel Lipshitz. Con anterioridad, tuve a dos excelentes investigadores ayudantes, estudiantes de la Facultad de Derecho: Scott Henney y Sophia Schloen. También debo agradecer al alumnado que ha estudiado mis asignaturas a lo largo de los años, y en especial, la de «Emociones, razón y derecho», donde hemos mantenido muchos debates animados sobre todas las emociones aquí analizadas, y la de «Filosofía feminista», donde siempre pongo a prueba mi interpretación del *Emilio* de Rousseau y donde, este curso pasado, probé también algunas de las ideas

expuestas en el capítulo sobre la misoginia. Expuse el capítulo sobre la envidia —que fue, de hecho, el primero del que redacté un borrador— en un taller conjunto de profesorado y alumnado en la Universidad de Brown, y recibí muy útiles comentarios de David Estlund, Sharon Krause y Charles Larmore. El capítulo 3 se aproxima bastante al contenido de la Conferencia Jefferson que tuve el honor de pronunciar en mayo de 2017 auspiciada por el Fondo Nacional para las Humanidades de Estados Unidos, y estoy agradecida al Fondo y a William Adams, su entonces presidente, por las estimulantes conversaciones que mantuvimos (aunque, dada la formalidad y las restricciones de tiempo del Centro Kennedy donde se celebró el acto, no hubo turno para preguntas ni respuestas tras la conferencia en sí). Además de algunos de los colegas nombrados anteriormente, Ro Khanna y Charles Nussbaum leyeron un borrador de la mencionada Conferencia Jefferson y me hicieron llegar valiosos comentarios al respecto.

Nathaniel Levmore ha sido un compañero para nada deferente en muchas buenas conversaciones y debates que hemos mantenido sobre el miedo, la ira y la envidia. Eliot Levmore lo organizó todo para que pudiera hablar y debatir sobre ira y culpabilización en la Yale Union, donde encontré a un grupo de provocadores intelectuales (en el buen sentido de la palabra) afables, políticamente diversos y maravillosamente inteligentes. Mi hija, Rachel Nussbaum Wichert, comenta a menudo conmigo la situación nacional con su ingenio y su mordacidad característicos, y su marido, Gerd Wichert, añade la perspectiva de un inmigrante que acepta y abraza a Estados Unidos (defectos incluidos) con amoroso afecto.

El camino que me llevó a escribir este libro comenzó con el blog sobre religión/cultura de Scott Stephens en Australia, pues fue donde se publicaron mis ideas aún incipientes cuando todavía me encontraba en Japón. Mi agente Sydelle Kramer me ayudó de incontables formas a lo largo del proceso de publicación. Y Jon Karp ha sido un editor de una perspicacia y una receptividad magníficas.

Notas

1. Tito Lucrecio Caro vivió entre los años 99 y 55 a. C., aproximadamente, que fueron los del inicio del largo declinar de la República romana hacia la tiranía. Discípulo del filósofo griego Epicuro (341-270 a. C.), creó un poema épico de seis libros en hexámetros dactílicos para difundir las enseñanzas epicúreas a propósito del miedo, la agresividad y la estructura del universo. Como tuvo acceso a más escritos de Epicuro que nosotros hoy en día, es difícil determinar en qué medida innovó sobre ellos, pero no cabe duda de que todas las brillantes imágenes poéticas y, al menos, parte de la filosofía (especialmente, las partes dedicadas a conciliar el epicureísmo con los valores romanos) son originales suyas. Hay muchas y buenas traducciones al inglés. En este libro, haré la mía propia, bastante directa y literal, pero mi favorita, porque creo que es la que mejor capta el espíritu de su poesía, es la de Rolfe Humphries (Bloomington, Indiana University Press, 2008).

2. El psicólogo Daniel Stern construyó una brillante recreación de esa situación —basándose en detalle en lo que sabemos ahora gracias a los estudios sobre el tema— en su libro *Diary of a Baby*, Nueva York, Basic Books, 1990 (trad. cast.: *Diario de un bebé*, Barcelona, Paidós, 1999). También hay publicada una versión más prosaica en otro libro suyo: *The Interpersonal World of the Infant*, Nueva York, Basic Books, 1985 (trad. cast.: *El mundo interpersonal del infante*, Buenos Aires, Paidós, 1991).

3. Véanse los comentarios sobre LeDoux más adelante.

4. Mi punto de vista rechaza, pues, la tesis del hedonismo simple de Freud, que no atribuía a los bebés apenas consciencia alguna de los objetos; aquí, como en otros trabajos, sigo las líneas de la escuela de las «relaciones objetales», que es la de pensadores como W. R. D. Fairbairn y, sobre todo, Donald Winnicott, quien actualmente es la fuerza dominante en la formación en psicoanálisis en Estados Unidos. Melanie Klein es próxima a esa escuela, pero es una figura singular que se resiste a la categorización. Véanse análisis detallados de las tesis de esos tres autores en mi libro *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001, cap. 5 (trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008).

5. Yo no comparto el punto de vista de Rousseau. En *El contrato social* receta una homogeneidad coercitiva de pensamiento y de discurso recogida bajo la rúbrica de la «religión civil» que no deja espacio para las libertades de expresión, prensa y asociación que tanto apreciaban sus homólogos estadounidenses y ciertos pensadores británicos como John Locke y, más tarde, John Stuart Mill.

6. Rousseau, *Emile: or On Education*, trad. inglesa de Allan Bloom, Nueva York, Basic Books, 1979, libro I, págs. 62-67 (trad. cast.: *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 2011)y, en especial, la pág. 66: «Así pues, de su debilidad, de donde procede originalmente su sentimiento de dependencia, nace luego la idea de imperio y dominación». Rousseau cree que la persona puede comenzar a resistirse a esa dependencia temerosa desde muy temprano si se alienta en ella la libertad de movimientos y el cuidado autosuficiente de sí misma. Aquí no sigo el razonamiento rousseauniano al detalle, sino que desarrollo a mi modo su idea central inicial, y lo hago influida por psicólogos como Stern y, en especial, por las tesis de Winnicott.

7. Yo misma, basándome tanto en la filosofía como en la psicología, he desarrollado un argumento en defensa de esta concepción de las emociones en general en el libro *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001 (trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008). Algunas partes del conjunto de la argumentación que yo dibujaba en ese texto son susceptibles de controversia, pero no así las ideas generales aquí expresadas.

8. Aristóteles, *Retórica*, II.5, 1382a21-25.

9. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III.9, 117b7-16.

10. Aristóteles, *Historia de los animales*, múltiples referencias.

11. Título original: *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Nueva York, Simon and Schuster, 1996 (trad. cast.: *El cerebro emocional*, Barcelona, Ariel, Planeta, 1999).

12. Una excepcional descripción de esa situación es la que nos dio Erich Maria Remarque en *All Quiet on the Western Front* (trad. inglesa de Brian Murdoch, Londres, Random House, 1994, pág. 37, del original alemán de 1929 [trad. cast.: *Sin novedad en el frente*, Barcelona, Edhasa, 1994]). Remarque luchó varios meses en el frente occidental de la Primera Guerra Mundial cuando solo tenía dieciocho años y terminó cayendo herido de gravedad en combate; pasó el resto de la guerra en un hospital del ejército.

13. Proust, *Remembrance of Things Past*, trad. inglesa de C. K. Scott Moncrieff y Terence Kilmartin, Nueva York, Vintage, 1982, tomo I (trad. cast.: *Por el camino de Swann*, Madrid, Alianza, 2013).

14. Véase *Emilio*, libro IV.

15. Véase Paul Bloom, *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Nueva York, Basic Books, 2004.

16. Robert D. Hare, *Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths among Us*, Nueva York, Guilford Press, 1999 (trad. cast.: *Sin conciencia. El inquietante mundo de los psicópatas que nos rodean*, Barcelona, Paidós, 2003).

17. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianápolis, Liberty Classics, 1982, III.3.5, pág. 136 (trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2013).

18. Winnicott fue un prolífico autor de libros, pero los que tienen mayor importancia para este capítulo son *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, Madison (Connecticut), International Universities Press, 1965 (trad. cast.: *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*, Buenos Aires, Paidós, 1993), y *Playing and Reality*, Abingdon, Routledge, 1971 (trad. cast.: *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 1999).

19. Winnicott repitió esta frase periódicamente. Aparece, por ejemplo, en *The Family and Individual Development*, Londres y Nueva York, Routledge, 1965, pág. 61 (trad. cast.: *La familia y el desarrollo del individuo*, Buenos Aires, Hormé, 1967).

20. D. W. Winnicott, *The Piggle: An Account of the Psychoanalytic Treatment of a Little Girl*, Londres, Penguin, 1977 (trad. cast.: *Psicoanálisis de una niña pequeña (The Piggle)*, Barcelona, Gedisa, 1980).

21. Deborah Anna Luepnitz, «The Name of the Piggle: Reconsidering Winnicott's Classic Case in Light of some Conversations with the Adult "Gabrielle"», *International Journal of Psychoanalysis*, n.º 98, 2017, págs. 343-370.

22. Todo el material recogido en esta sección puede consultarse en F. Robert Rodman, *Winnicott: Life and Work*, Cambridge (Massachusetts), Perseus, 2003.

23. *Emilio*, libro IV.

24. Sobre el miedo, véase la *Retórica*, II.5, *passim*. Sobre la fiabilidad, *Retórica*, I.2 y I.9.

25. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, III.25-28 y III.35-50; el debate mencionado tuvo lugar en el 427 a. C.

26. Una excelente fuente para informarse de cuáles son esos mecanismos heurísticos es Cass R. Sunstein, *Risk and Reason: Safety, Law, and the Environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (trad. cast.: *Riesgo y razón: Seguridad, ley y medioambiente*, Buenos Aires, Katz, 2006), donde aparecen más referencias sobre la literatura psicológica especializada en el tema.

27. Timur Kuran, «Ethnic Norms and Their Transformation through Reputational Cascades», *Journal of Legal Studies*, 27, 1998, págs. 623-659, y véase también Sunstein, págs. 37-39.

28. Sudhir Kakar, *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

29. Asch, «Opinions and Social Pressure» (1955), consultado en <https://www.panarchy.org/asch/social.pressure.1955.html>.

30. Peter Beinart, «The Racial and Religious Paranoia of Trump's Warsaw Speech», The Atlantic, 6 de julio de 2017, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2017/07/trumpspeechpoland/532866>.

31. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996 (trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós, 1997). Una curiosidad destacable de la visión de la historia de Huntington es que clasifica a la India como si constituyera por sí sola una «civilización» hindú uniforme, sin ni siquiera encuadrarla entre los países «divididos», haciendo así caso omiso de la profunda y entreverada interrelación entre hinduismo e islam a lo largo de prolongados periodos de la historia india.

32. Véase en especial «Algunas reflexiones sobre el significado de la palabra *democracia*», en *La familia y el desarrollo del individuo*.

1. También hablo de la *Orestíada* en el capítulo 1 de *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Nueva York, Oxford, 2016 (trad. cast.: *La ira y el perdón: Resentimiento, generosidad, justicia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018), pero he optado por cambiar algunos matices de mi interpretación. Aquí acudo directamente al texto griego y yo misma traduzco al inglés, aunque, para quienes quieran leer una buena traducción del mismo, recomiendo la de Richmond Lattimore por sus virtudes poéticas, y la de Hugh Lloyd-Jones por su precisión literal. [Las citas literales en castellano de la obra están tomadas de *Las Euménides*, en Esquilo, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1992. *(N.del E.)*]

2. William Harris, *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2002.

3. Véase la nota 1 de este capítulo.

4. Klein tiene una voluminosa lista de libros y artículos sobre este tema. Puede consultarse un buen resumen, con referencias de todos ellos, en <http://www.melanie-klein-trust.org.uk/pa ranoid-schizoid-position>.

5. Paul Bloom, *Just Babies: The Origins of Good and Evil*, Nueva York, Crown, 2013.

6. La definición de Aristóteles figura en su *Retórica*, libro II, capítulo 2, donde también hace referencia a cómo excitar la ira; en el capítulo 3 habla de cómo eliminarla.

7. Véase, en especial, mi análisis sobre el filósofo budista indio Santideva en mi libro *La ira y el perdón*.

8. Así, los estoicos griegos y romanos —que categorizaban todas las emociones según dos dimensiones: presente/futura y buena/mala— clasificaron la ira en el cuadrante «buena-futura», no en el «presente-mala».

9. Véase, por ejemplo, Carol Tavris, *Anger: The Misunderstood Emotion*, Nueva York, Simon & Schuster, 1982, edición revisada, 1989. Para más referencias, véase *La ira y el perdón*.

10. Véase un análisis de este tema en el capítulo 3 de *La ira y el perdón*.

11. Así pensaban, por cierto, todos los grandes filósofos griegos y romanos. Sin embargo, este punto de vista no tuvo una presencia destacada en el Occidente judeocristiano hasta el siglo XVIII, a raíz de las propuestas de reforma del derecho penal de figuras como Cesare Beccaria o Jeremy Bentham.

12. Véase Joanne Freeman, *Affairs of Honor: National Politics in the New Republic*, New Haven, Yale University Press, 2002.

13. La autora hace referencia al título de la canción más popular del musical *Hamilton*, «The Room Where It Happens», en la que se alude al crucial «Compromiso de 1790» suscrito por Madison, Jefferson y Hamilton, que puso fin al bloqueo del Congreso estadounidense reconociéndole al Gobierno federal la capacidad de asumir y pagar las deudas acumuladas hasta entonces por los estados federados (una concesión a las posturas de Hamilton), a cambio de situar la capital nacional en territorio de los estados del Sur (el futuro distrito de Columbia, en la raya fronteriza con Virginia, estado de donde eran Madison y Jefferson). El pacto se acordó en una reunión a puerta cerrada. De ahí la significación negativa que, para el estatus de Burr, tuvo el hecho de no haber estado en «la sala donde ocurrió» aquello, donde se decidieron las cosas realmente importantes.*(N. del T.)*

14. Muchas visiones diferentes de la dignidad humana se han defendido desde la filosofía política. Muchos de esos filósofos han fundamentado la dignidad en la posesión de racionalidad o de alguna otra característica considerada exclusiva de los seres humanos. Mi tesis al respecto permite atribuir también dignidad plena e igual a seres humanos con graves discapacidades cognitivas y, también, aunque este sea ya otro tema que no corresponde tratar en el presente libro, a la mayoría de los animales no humanos. Véase mi libro *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2006 (trad. cast.: *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007), y mi trabajo «Human Dignity and Political Entitlements», en *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington (D.C.), 2008, págs. 351-380.

15. Existe ya una extensa literatura especializada sobre estos fenómenos. Un buen punto de partida es Melvin J. Lerner, *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*, Nueva York, Springer, 1980. Un artículo importante que relaciona este fenómeno con las iniciativas que se llevaron a cabo durante la era del New Deal para variar la percepción general de que los estadounidenses pobres eran unos perezosos y unos vagos es Richard J. McAdams, «*The Grapes of Wrath* and the Role of Luck in Economic Outcomes», en Alison Lacroix, Saul Levmore y Martha C. Nussbaum(eds.), *Power, Prose, Purse: Law, Literature, and Economic Transformations*, Nueva York, Oxford University Press, 2018.

16. No reconocer explícitamente esta conexión es, a mi juicio, un defecto grave de algunos análisis sociológicos de la ira estadounidense: véase, por ejemplo, Arlie Russell Hochschild, *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, Nueva York, The New Press, 2016 (trad. cast.: *Extraños en su propia tierra: Réquiem por la derecha estadounidense*, Madrid, Capitán Swing, 2018).

17. Este pasaje se repite en el libro I (líneas 44-49) y en el libro II; probablemente corresponde a ambas partes de la obra, aunque la primera suele introducirse entre paréntesis en las traducciones modernas. Yo estoy convencida de que era un detalle tan importante que Lucrecio quiso reiterarlo.

18. Richard Sorabji, *Gandhi and the Stoics: Modern Experiments in Ancient Values*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.

19. Las *Letters to Atticus* (*Cartas a Ático*) fueron magníficamente editadas y traducidas al inglés en cuatro tomos de la Loeb Classical Library por David Shackleton Bailey. Y yo misma comento las cartas a Tulia en Martha C. Nussbaum y Saul Levmore, *Aging Thoughtfully*, Nueva York, Oxford University Press, 2017 (*Envejecer con sentido*, Paidós, 2018).

20. Libro II.59-64 y 74-78. Véase un análisis adicional en el capítulo 5 del presente libro.

21. Véase el libro III.73. Él solo achacó al miedo las guerras civiles, que eran un problema muy importante en la Roma de su tiempo. No comentó nada a propósito de las guerras en el extranjero y dejó abierta la posibilidad de que estas sean razonables, pues el destinatario directo de aquellas palabras era Memio, un noble del ejército romano que se había tomado una breve pausa entre combates.

22. En «From Anger to Love: Self-Purification and Political Resistance» (en Tommie Shelby, ed., *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2018), analizo la mayoría de textos relevantes entre los escritos de King. También en el capítulo 7 de *La ira y el perdón* se recogen referencias de algunos pasajes de especial relevancia.

23. James M. Washington (ed.), *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, Nueva York, HarperCollins, 1986, pág. 32.

24. Estas ideas se analizan también en «From Anger to Love». Y véase en especial el mensaje de Malcolm X en «Message to the Grassroots», en George Breitman (ed.), *Malcolm X Speaks*, Nueva York, Grove Press, 1965.

25. También he analizado el discurso en el capítulo 2 de *La ira y el perdón*, pero el que aquí presento es un análisis nuevo, con ciertos matices diferentes. El discurso es muy fácil de encontrar en internet.

26. Véase «Message to the Grassroots» en Breitman (ed.), *Malcolm X Speaks*.

27. Lucrecio, V.1308-1349.

1 <https://www.splcenter.org/news/2017/02/15/hate-groups-increase-second-consecutive-year-trump-electrifies-radical-right>.

2 <https://csbs.csusb.edu/hate-and-extremism-center>. Este sitio contiene todos los informes elaborados por dicho centro.

3. <https://www.fbi.gov/news/stories/2015-hate-crime-statistics-released>, <https://www.fbi.gov/news/pressrel/press-releases/fbi-releases-2015-hate-crime-statistics>.

4. Los comentarios de Comey corresponden a un discurso que pronunció ante la Liga Antidifamación en 2014 y fueron citados en el informe de 2015 del FBI, en <https://www.fbi.gov/news/stories/2015-hate-crime-statistics-released>.Comey repitió en 2017 su llamamiento a conseguir más y mejores datos: véase <http://www.jta.org/2017/05/09/news-opinion/politics/fbi-director-james-comey-calls-forbetterways-to-track-hate-crimes>.

5. He escrito sobre el asco en dos libros previos: *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004 (trad. cast.: *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006), y *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*, Nueva York, Oxford University Press, 2010. En la primera de esas obras, estudio las emociones del asco y la vergüenza desde una perspectiva psicológica y filosófica, y valoro ejemplos de un amplio abanico de tipos de prejuicio; la segunda, por su parte, se concentra en la orientación sexual y en el papel del asco en los prejuicios en ese ámbito. Más recientemente, he organizado un estudio comparativo del asco y el estigma en dos países con colegas de la India, del que ha surgido la compilación *The Empire of Disgust: Prejudice, Discrimination, and Policy in India and the US*, editada por Zoya Hasan, Aziz Huq, Martha C. Nussbaum y Vidhu Verma, de próxima publicación en Oxford University Press (Delhi). Esta obra colectiva examina el asco y su relación con el prejuicio por razón de la casta, la raza, el género, la orientación sexual, la discapacidad, la edad, la clase o la identidad musulmana. (Hay dos capítulos sobre cada tema para que tengan cabida perspectivas y argumentos divergentes.)

6. Comento detalladamente las investigaciones de Rozin (y de sus colegas), aportando extensas citas de las mismas, en *El ocultamiento de lo humano*.

7. Véase el texto completo (en inglés) en <https://www.poetry-foundation.org/poems/50579/the-ladys-dressing-room>.

8. Véase Ernest Becker, *The Denial of Death*, Nueva York, Free Press, 1973 (trad. cast.: *La negación de la muerte*, Barcelona, Kairós, 2003).

9. «Yo canto al cuerpo eléctrico» es una de las partes de *Hojas de hierba*, de Whitman.

10. James Douglas, en el *Sunday Express*, en 1922. Citado en David Bradshaw, «James Douglas: The Sanitary Inspector of Literature», en David Bradshaw y Rachel Potter (eds.), *Prudes on the Prowl: Fiction and Obscenity in England, 1850 to the Present Day*, Oxford, Oxford University Press, 2013, págs. 90-110 (97-98).

11. Véase en el cap. 3 de *El ocultamiento de lo humano* la historia de la legislación antiobscenidad pertinente.

12. Véase Debbie Felton, «Witches, Disgust, and Anti-abortion Propaganda in Imperial Rome», en Donald Lateiner y Dimos Spatharas, *The Ancient Emotion of Disgust*, Nueva York, Oxford University Press, 2017, págs. 189-201. Felton sostiene que el énfasis que durante aquel periodo hubo en esos personajes de brujas repugnantes estaba ligado a la preocupación subyacente que despertaba la libertad sexual de las mujeres, incluida la práctica del aborto.

13. En *From Disgust to Humanity*, doy ejemplos de lo que se decía en los panfletos que se difundieron en la campaña contra las leyes antidiscriminatorias en Colorado.

14. Véase Susan M. Schweik, *The Ugly Laws: Disability in Public*, Nueva York, New York University Press, 2010. En Chicago regía una normativa así, y un antiguo colega mío que padecía una importante discapacidad neurológica y era uno de los constitucionalistas jóvenes más brillantes de este país me recordaba a menudo que, con una ley así, a él no le habría estado permitido aparecer en público.

15. *El ocultamiento de lo humano*, cap. 2.

16. Martha C. Nussbaum y Saul Levmore, *Aging Thoughtfully,* Nueva York, Oxford University Press, 2017(trad. cast: *Envejecer con sentido*, Paidós, 2018).

17. Comento este espantoso y atroz estallido de crímenes en mi libro *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2007 (trad. cast.: *India: Democracia y violencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 2009).

18. Nombre con el que se conocían (y con el que han pasado a la historia) toda una serie de leyes y normas que discriminaban a las personas afroamericanas en el acceso a los espacios y servicios públicos, en el ejercicio de su libertad de empresa y en el reconocimiento de su derecho de sufragio, entre otras libertades, y que estuvieron vigentes en diversos estados y localidades del Sur estadounidense desde poco después del final de la guerra de Secesión y hasta que la Ley de los Derechos Civiles de 1964 les puso formalmente fin. *(N. del T.)*

19. Conversación con Jane Dailey, historiadora de la Universidad de Chicago, que está escribiendo un libro sobre aquel periodo.

20. Véase Hank Aaron, *I Had a Hammer: The Hank Aaron Story*, Nueva York, Harper, 1991.

21. En la gran novela *Gora* (1910), del filósofo indio Rabindranath Tagore, el protagonista se niega a comer nada de lo que se prepara en la cocina de su propia madre porque esta tiene empleada como cocinera a una mujer cristiana. (Muchos cristianos indios eran conversos de las castas inferiores, así que la casta también influye indirectamente en su negativa.) Él sueña con la vuelta a un hinduismo puro de las castas superiores como vía de futuro para la India. Pero el título mismo nos revela el elemento central de la historia: en la parte inicial de la novela, descubrimos que Gora (nombre que significa «rostro pálido») es en realidad el hijo de una irlandesa que falleció en la rebelión india de 1857 contra el ejército británico; la madre de Gora adoptó a aquel niño por compasión. Así que Gora jamás podrá ser un hindú de casta superior, porque la casta es de nacimiento. El angustioso descubrimiento de sus propios orígenes abre en él un periodo de introspección y, finalmente, da pie a un cambio de actitud desde el momento en que entiende que el futuro de la India depende de aceptar la igual condición humana de todas las personas que residen en el país.

22. Aaron, pág. 47.

23. Justin Driver, «Of Big Black Bucks and Golden-Haired Little Girls: How Fear of Miscegenation Informed *Brown v. Board of Education* and Its Resistance», de próxima publicación en la compilación *The Empire of Disgust*.

24. Bernard Schwartz, *Super Chief: Earl Warren and His Supreme Court*, Nueva York, New York University Press, 1983, pág. 113, citado en Driver, pág. 64.

25. La literatura especializada en el sesgo implícito es ya extensísima y muy convincente en cuanto a sus fundamentos empíricos. Un buen resumen es Mahzarin R. Banaji y Anthony G. Greenwald, *Blindspot: Hidden Biases of Good People*, Nueva York, Random House, 2013.

26. Newcombe, citado en Aaron, pág. 124.

27. <https://www.nytimes.com/2017/08/13/opinion/university-virginia-uva-protests-charlottesville.html>.

28. Véase mi capítulo «Jewish Men, Jewish Lawyers: Roth's "Eli, the Fanatic" and the Question of Jewish Masculinity in American Law», en Saul Levmore y Martha C. Nussbaum (eds.), *American Guy: Masculinity in American Law and Literature*, Nueva York, Oxford University Press, 2014, págs. 165-201.

29. Por eso, una estrella judía del deporte como el Sueco Levov, personaje de la novela *Pastoral americana*, de Philip Roth, es visto por los demás (y se considera a sí mismo) como un híbrido étnico, una anomalía, un «Sueco».

30. Aaron, págs. 153-154.

31. <http://www.chicagotribune.com/news/local/politics/ct-rahm-emanuel-high-school-requirement-met-20170405-story.html>.

32. Véase <https://trustandjustice.org/resources/intervention/procedural-justice>.

33. Aaron, pág. 145.

34. Elizabeth S. Anderson, *The Imperative of Integration*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

35. Un estudio muy importante en este ámbito es el de Glenn Loury, *The Anatomy of Racial Inequality*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2002.

36. Panfleto consultado en 2009. Las opiniones de Cameron se analizan más a fondo en *From Disgust to Humanity*.

37. Gary David Comstock, *Violence against Lesbians and Gay Men*, Nueva York, Columbia University Press, 1995 (reimpresión).

1. Kant, *Religion within the Limits of Mere Reason*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, ed. y trad. inglesa de Allen Wood y George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 (original alemán: 1793), Akademie 6.94 (que es la paginación canónica de la edición de la Academia de Berlín que se facilita en los márgenes de las páginas de diversas ediciones y traducciones) [trad. cast.: *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 2001, p. 118].

2. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1971, págs. 532-537 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1995, págs. 483-489).

3. Robert A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Nueva York, Oxford University Press, 2005, cap. 4, págs. 84-103.

4. La letra completa aparece en el libreto que acompaña al CD del musical.

5. Hamilton, «Statement on Impending Duel with Aaron Burr», en *The Papers of Alexander Hamilton*, ed. de Harold C. Syrett y otros, Nueva York, Columbia University Press, 1961-1987, vol. 26, pág. 278.

6. ><https://www.nytimes.com/2017/08/18/opinion/trump-caligula-republican-congress.html?action=click&pgtype=Homepage&clickSource=story-heading&module=opinion-c-col-right-region&region=opinion-c-col-right-region&WT.nav=opinion-c-col-right-region> (trad. cast.: https://elpais.com/economia/2017/08/18/actualidad/1503052763_546552.html).

7. Esta comparación recuerda a aquella otra que se hacía en *MacBird!*, un éxito teatral *off-Broadway* de 1967, en la que unos personajes izquierdistas, indignados con la guerra de Vietnam, equiparaban a Lyndon Johnson con Macbeth, con lo que insinuaban que el entonces presidente estaba detrás del asesinato de su predecesor, Kennedy.

8. Dos importantes descripciones de la ofensiva de Roosevelt contra el miedo son las que encontramos en Ira Katznelson, *Fear Itself: The New Deal and the Origins of Our Time*, Nueva York, W. W. Norton, 2013, y en Michele Landis Dauber, *The Sympathetic State: Disaster Relief and the Origins of the American Welfare State*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.

1. <https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2015/08/07/trump-says-foxs-megyn-kelly-had-blood-coming-out-of-her-wherever/?utm_term=.e9badd71dab7>.

2. <http://money.cnn.com/2017/06/29/media/mika-brzezinski-donald-trump-tweet/index.html>.

3. <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2016/09/27/alicia-machado-the-woman-trump-called-miss-housekeeping-is-ready-to-vote-against-donald-trump /?utm_term=.96bb895b92cb>.

4. <http://www.businessinsider.com/trump-rosie-odonnell-history-2017-5/?r=AU&IR=T>.

5. <https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2015/12/21/donald-trump-calls-hillary-clinton-disgusting-for-using-the-restroom-during-a-debate/?utm_term=.dfae51490c16>.

6. <http://edition.cnn.com/2015/07/29/politics/trump-breast-pump-statement/index.html>.

7. <http://edition.cnn.com/2017/06/29/politics/kfile-trump-long-history-disparaging-comments/index.html>.

8. Ibídem. La noticia contiene numerosos ejemplos similares más.

9. <https://www.washingtonpost.com/video/politics/trump-responds-to-allegations-from-reporter-look-at-her-look-at-her-words/2016/10/13/0e266b8a-9175-11e6-bc00-1a9756d4111b_video.html?utm_term=.65d2877360ae>.

10. <http://money.cnn.com/2015/09/09/media/donald-trump-rolling-stone-carly-fiorina/index.html>.

11. <http://www.nytimes.com/2011/04/02/opinion/02collins.html>.

12. <http://edition.cnn.com/2016/10/14/politics/donald-trump-hillary-clinton-appearance-debate/index.html>.

13. Publicado en Nueva York por Oxford University Press, 2016. Mi punto principal de desacuerdo con Manne es que ella se centra de forma más o menos exclusiva en la teoría de la «ayudante negligente» antes mencionada y, precisamente por ello, solo menciona el asco de pasada y no presta atención alguna a la envidia.

14. Bien sabido es que el proyecto no se convirtió en ley. Gran Bretaña no llegó a tener sufragio femenino universal hasta 1928; Estados Unidos no lo aprobó hasta 1920. Tuvo que ser precisamente Aaron Burr, quién lo diría, el que presentara el primer proyecto de ley para la aprobación del sufragio femenino en el legislativo del estado de Nueva York a finales de la década de 1790. Burr, un feminista convencido, tenía colgado un retrato de Mary Wollstonecraft en la pared de su despacho. Su hija, Theodosia, fue una de las mujeres con mayor formación cultural y educativa de su época.

15. J. S. Mill, *The Subjection of Women*, ed. inglesa de Susan Moller Okin, Indianápolis, Hackett, 1988, cap. 1 (trad. cast.: *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, 2005, págs. 117-118).

16. *«Keep the Damned Women Out»: The Struggle for Coeducation*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 2016. Véanse los números de las páginas de las citas en el propio texto principal, al final de cada una de ellas.

17. Digo «singular» porque en Radcliffe ingresaban alumnas que (tras un breve periodo de clases separadas) iban luego a clase con los alumnos (hombres) de Harvard e incluso recibían titulaciones por esta universidad. Aun así, el espejismo de la presunta independencia de Radcliffe permitió mantener durante años lo que, en la práctica, fue una cuota obligatoria de admisiones de estudiantes mujeres en Harvard inferior a la de otras universidades.

18. <http://www.latimes.com/politics/la-na-la-pol-trump-cabinet-pastor-20170803-story.html>.

19. Véase mi capítulo «Jewish Men, Jewish Lawyers: Roth's "Eli, the Fanatic" and the Question of Jewish Masculinity in American Law», en Saul Levmore y Martha C. Nussbaum (eds.), *American Guy: Masculinity in American Law and Literature*, Nueva York, Oxford University Press, 2014, págs. 165-201.

20. Esta es una interpretación del texto convincentemente defendida por Susan Moller Okin en su libro *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1979 (del que hay una nueva edición de 2013 con introducción de Debra Satz), parte tercera.

21. Pág. 362 de la ed. de Bloom.

22. Shel Silverstein, *The Giving Tree*, Nueva York, Harper and Row, 1964 (trad. cast.: *El árbol generoso*, Pontevedra, Kalandraka, 2015). Manne hace un buen análisis de ese poema.

23. Mi investigador ayudante israelí, Nethanel Lipshitz, leyó ese libro en su versión traducida al hebreo y no tenía ni idea de que el árbol era femenino: en hebreo, tanto el chico como el árbol son masculinos. [Lo mismo ocurre en la traducción española. Aquí se ha tratado de remedar la versión inglesa anteponiendo a «árbol» artículos femeninos («una», «la»)(*N. del T.*)]

24. El primer argumento y el tercero aparecen formulados en el *Emilio*; el tercero es más bien implícito allí, pero figura de forma ya más explícita en su *Carta a D'Alembert*.

25. Jefferson, carta a Samuel Kercheval, 5 de septiembre de 1816; Jefferson también excluye a los «niños pequeños» y a los esclavos. Esta es una frase que se cita a menudo incorrectamente en inglés como si Jefferson hubiera escrito ambigüedad de *issues* (temas o problemas) en vez de ambigüedad de *issue* (progenie o descendencia).

26. <https://www.sarahlawrence.edu/about>.

27. <http://edition.cnn.com/2012/06/01/world/meast/middle-east-women-education/index.html>. Los datos fueron recopilados por la ONU. Véase también <http://monitor.icef.com/2014/07/increasing-participation-by-women-in-middle-east-education>, así como los datos (más completos) recogidos en <http://monitor.icef.com/2014/10/women-increasingly-outpacing-mens-higher-education-participation- many-world-markets>..

28. Véase un buen resumen de su trabajo en <https://www.washingtonpost.com/national/health-science/new-research-identifies-a-sea-of-despair-among-white-working-class-americans/2017/03/22/c777ab6e-0da6-11e7-9b0d-d27c98455440_story.html?utm_term=.8e053e1e6b88>.

29. Saul Levmore y Martha C. Nussbaum (eds.), *The Offensive Internet: Speech, Privacy, and Reputation*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2010.

30. William Ian Miller, *The Anatomy of Disgust*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1997 (trad. cast.: *Anatomía del asco*, Madrid, Taurus, 1998).

31. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. de D. D. Raphael y A. L. Macfie, Indianápolis, Liberty Classics, 1982, II.i.1.2, pág. 28 (trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2013).

1. El primero de estos dos países es Israel, donde el Gobierno actual ha publicado un informe de situación, una especie de «código ético» para el mundo académico, que ha recibido muy duras críticas y cuyas recomendaciones no se han llevado todavía a la práctica; el segundo es la India, donde la situación es mucho más grave, aunque todavía hay también personas que ejercen una valerosa resistencia en la defensa de la larga tradición de libertad de expresión en esa nación.

2. <http://www.chicagotribune.com/entertainment/music/vonrhein/ct-classical-yo-yo-ma-ent-0614-20170613-column.html>.

3. Texto que me envió el propio autor y que guardo en mis archivos.

4. La historia de esos análisis filosóficos está muy bien resumida en el libro de Adrienne Martin, *How We Hope: A Moral Psychology*, Princeton, Princeton University Press, 2013. Mis argumentos en contra de la «opinión heredada» son similares a los de Martin.

5. Yo misma estudio muchos ejemplos más de este punto de vista, tomados de Séneca y de otros autores, en mi libro *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994, edición actualizada en 2009 (trad. cast.: *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003).

6. Véase la nota 4 de este capítulo.

7. La última obra que publicó fue *Sobre la paz perpetua* (1795), pero él ya se había referido abundantemente a este objetivo en otros ensayos suyos anteriores.

8. En *Sobre la paz perpetua*, Kant ataca el comercio de esclavos, la dominación colonial y el nacionalismo agresivo; también defiende con toda la energía con la que se podía defender en su época la gran importancia de permitir una amplia libertad de expresión y de debate: él mismo añadía un «Artículo secreto» para una paz perpetua entre las naciones que consistía en una proposición para facultar a los filósofos a publicar obras en defensa de dicha paz. En cuanto a sus ideas sobre la religión, estas están más ampliamente desarrolladas en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de 1793 (véase la referencia ya citada aquí en el cap. 5); en dicho libro, Kant abogó por una religión ilustrada racionalista de corte deísta (y parecida también al judaísmo racionalista, como señaló su amigo Moses Mendelssohn), pero sin dejar de insistir en una completa libertad de creencias y prácticas religiosas.

9. Fragmento tomado del ensayo de Kant «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"» (a menudo llamado simplemente «Teoría y práctica»). Véase *Kant's Political Writings*, ed. de Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 90 (trad. cast.: Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 2006, pág. 54).

10. Poema que escribió a su antigua alumna, la ya fallecida Amita Sen (madre del economista Amartya Sen), cuando estaba aún en su hogar familiar de Santiniketan (Bengala Occidental).

11. En *A Testament of Hope* (véase la referencia ya citada aquí en el cap. 3), figuran cientos de ejemplos de esos enlaces y conexiones.

12. Dos fuentes indispensables para conocer el pensamiento de Mandela son su autobiografía, *Long Walk to Freedom*, Boston, Back Bay, 1994 (trad. cast.: *El largo camino hacia la libertad*, Madrid, Aguilar, 1995), y un libro de entrevistas y cartas que, homenajeando al filósofo estoico Marco Aurelio, tituló *Conversations with Myself*, Londres, MacMillan, 2010 (trad. cast.: *Conversaciones conmigo mismo*, Barcelona, Planeta, 2010).

13. Retransmisión televisada del funeral de Mandela por la CNN.

14. El libro de John Carlin, *Invictus: Nelson Mandela and the Game That Made a Nation*, Nueva York, Penguin, 2008 (trad. cast.: *El factor humano: Nelson Mandela y el partido que salvó a una nación*, Barcelona, Seix Barral, 2009), titulado originalmente *Playing the Enemy* con idéntico subtítulo, es la fuente en la que se basa la película, pero incluye mucho más material; contiene, por ejemplo, muchas de esas anécdotas; otras fueron descritas por el propio Mandela en sus dos obras autobiográficas citadas.

15. Waldo Ellison, «Introduction», *Invisible Man*, Nueva York, Vintage, 1995, págs. xx-xxi.

16. Ibídem, pág. 3 (trad. cast.: Ellison, *El hombre invisible*, Barcelona, Debolsillo, 2016).

17. *To the End of the Land*, 2008 (trad. cast.: *La vida entera*, Barcelona, Lumen, 2010), está generalmente considerada como su más importante logro literario. Todas las citas de su discurso están tomadas de una traducción inglesa oficial del mismo que me facilitó el propio autor; tengo en mis archivos tanto la versión hebrea como la inglesa.

18. Platón, *Apología*, 30e (trad. cast. tomada de Platón, «Apología de Sócrates», Diálogos, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981). (Estas anotaciones numéricas al margen, que tienen su origen en una edición renacentista de los diálogos platónicos, figuran en casi todas las traducciones y permiten uniformizar las referencias.) Cuando hablo de «Sócrates» (véase también el cap. 1), me refiero al personaje platónico que aparece en un conjunto de diálogos del llamado «primer periodo» y que convencionalmente se asume que representa la que fue la práctica histórica del Sócrates real, quien, a diferencia de Platón, fue un demócrata, si bien estaba a favor de conceder un papel más amplio al pensamiento crítico del que Atenas estaba dispuesta a reservarle entonces. (Todos los altos cargos, a excepción del de general, eran elegidos por sorteo.)

19. Véase mi libro *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2006 (trad. cast.: *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007). Con anterioridad, ya había desarrollado este enfoque en *Women and Human Development: The Capabilities Approac*h, Nueva York, Cambridge University Press, 2000 (trad. cast.: *Las mujeres y el desarrollo humano: El enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder, 2002). Otro libro mío, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2012, es una sucinta introducción general al enfoque. Como referencia de la perspectiva de Rawls, véase John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1995).

20. En Alemania, el Zivildienst terminó en 2011, al mismo tiempo que el servicio militar obligatorio; siempre fue considerado una alternativa a dicho servicio militar y, por ello mismo, era obligatorio únicamente para los varones.

21. Aquí empleo la palabra *cínico* en el sentido contemporáneo actual del término. Los cínicos de la Grecia y la Roma antiguas eran bastante próximos a los estoicos en sus ideas filosóficas.

22. Tenía sesenta y tres años cuando lo mataron, pero, en su obra *Sobre la vejez*, dejó claro que la persona anciana prototípica era, a su juicio, alguien de ochenta y pico. A Ático (tres años mayor que él) le comenta que ellos dos no son mayores aún, pero que lo serán pronto. Véase el capítulo dedicado a Cicerón en Nussbaum y Levmore, *Aging Thoughtfully* (Envejecer con sentido, Paidós, 2018).

La monarquía del miedo
Martha C. Nussbaum

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos,
sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción
de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito
contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes
del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos)
si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: *The Monarchy of Fear*
Publicado por acuerdo con el editor original, Simon & Schuster, Inc.

© del diseño de la portada, Planeta Arte & Diseño
© de la ilustración de la portada, © Koto Feja-Getty Images

© Martha C. Nussbaum, 2018

© de la traducción, Albino Santos Mosquera, 2019

© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2019
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2019

ISBN: 978-84-493-3602-7 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta